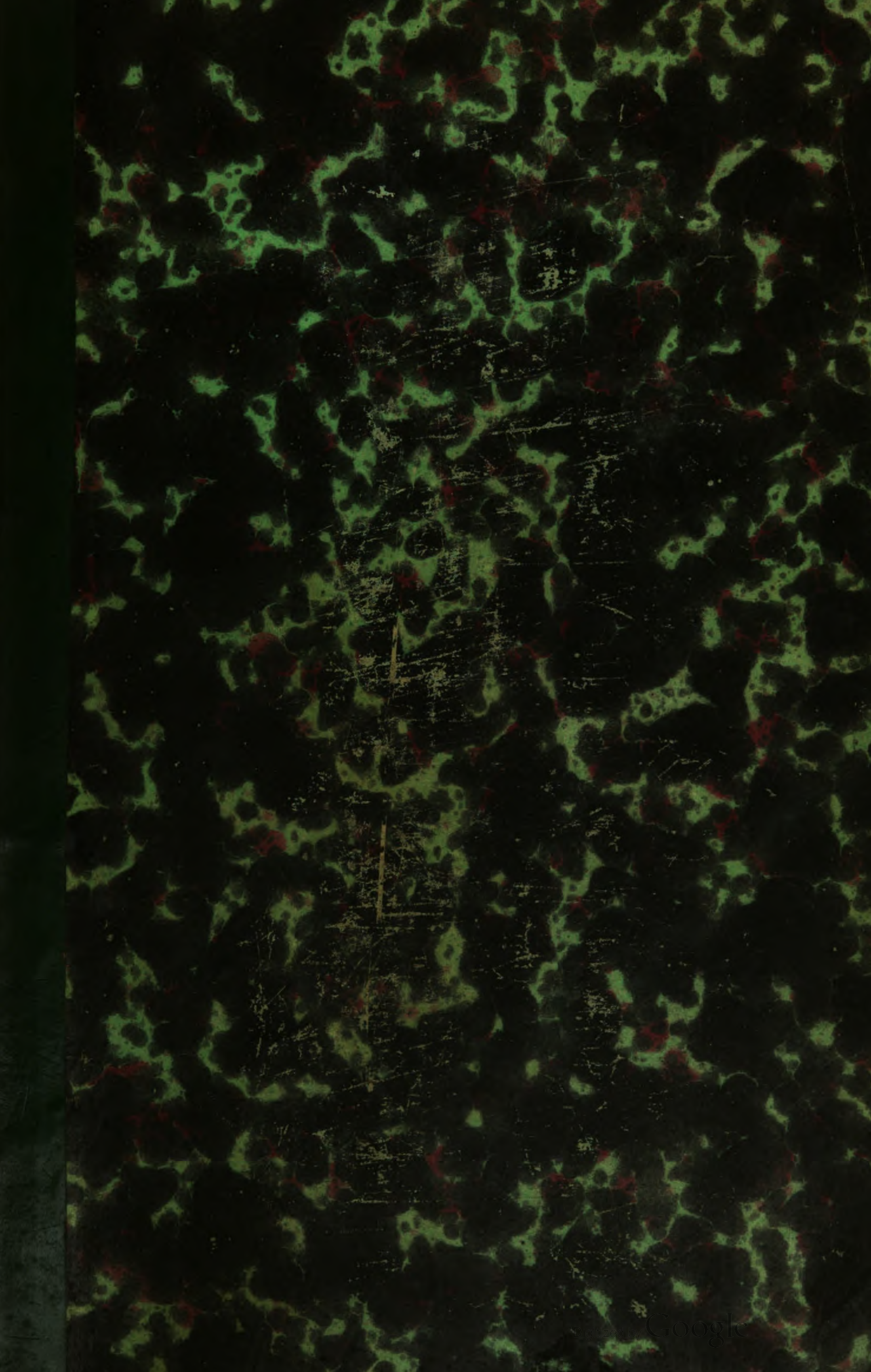
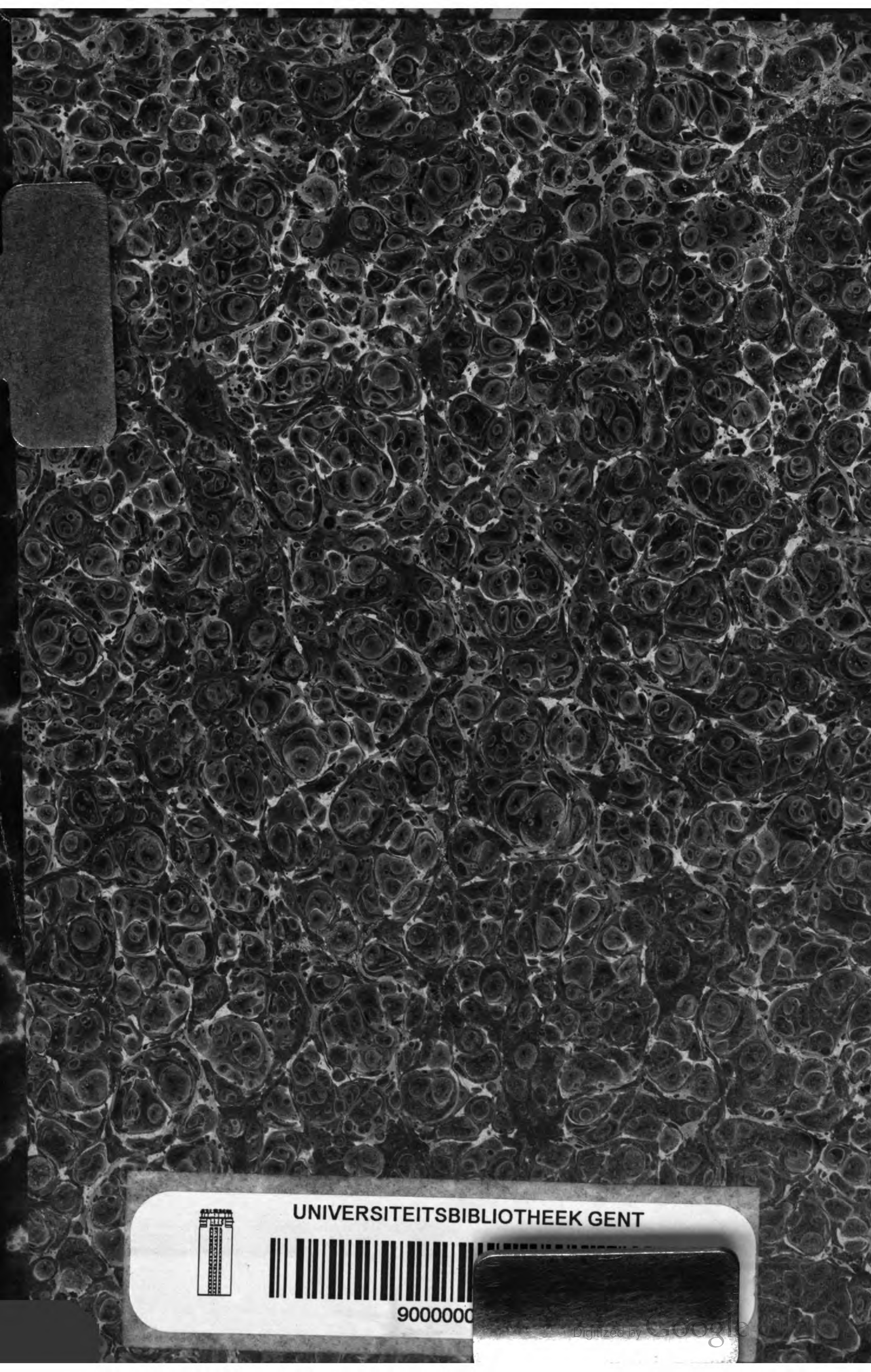
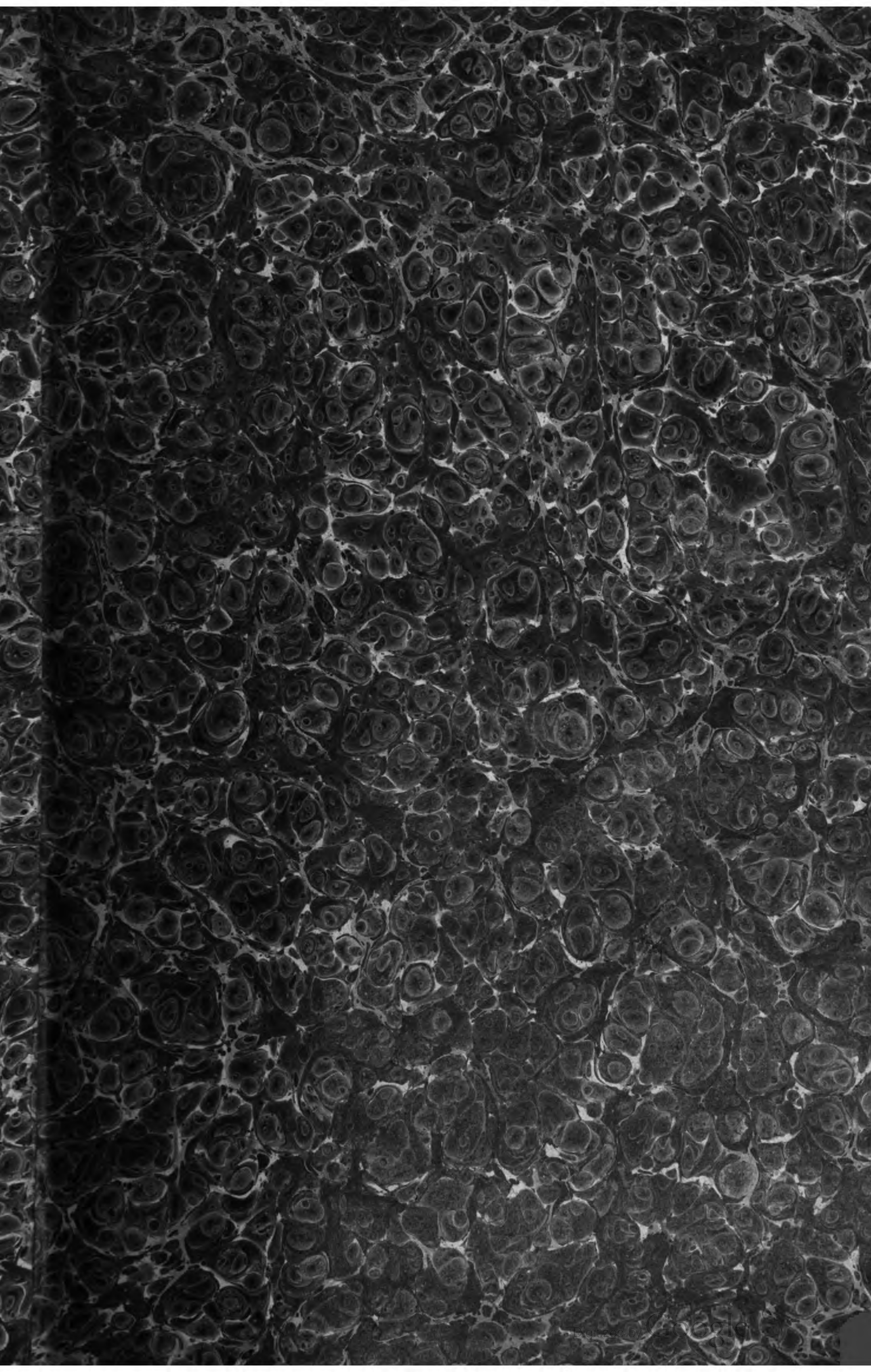



UNIVERSITEITSBIBLIOTHEEK GENT
9000000[redacted]
Digitized by Google



LES DOGMES CATHOLIQUES.

APPROBATION.

Opus quod inscribitur : Les Dogmes catholiques exposés, prouvés et vengés des attaques de l'hérésie et de l'incrédulité, par N. J. LAFORET, chanoine honoraire de la cathédrale de Namur, docteur en théologie, professeur à la faculté de philosophie et lettres et président du collége du Pape à l'Université catholique de Louvain, *ex auctoritate Eminentissimi et Reverendissimi Cardinalis Archiepiscopi Mechliniensis, et legum academicarum præscripto recognitum, quum fidei ac bonis moribus contrarium nihil continere visum fuerit, imprimi potest.*

Datum Lovanii, die 4 mensis Martii 1855.

P.-F.-X. DE RAM, RECT. UNIV.

LES

DOGMES CATHOLIQUES

EXPOSÉS, PROUVÉS ET VENGÉS

DES ATTAQUES

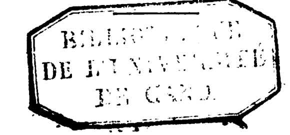
DE L'HÉRÉSIE ET DE L'INCRÉDULITÉ,

PAR

N. J. Laforet,

Chanoine honoraire de la cathédrale de Namur,
Docteur en théologie,
Professeur à la Faculté de philosophie et lettres et Président
du collége du Pape à l'Université catholique
de Louvain.

TOME PREMIER.



BRUXELLES,

IMPRIMERIE-LIBRAIRIE DE H. GOEMAERE, ÉDITEUR,

RUE DE LA MONTAGNE, 52.

1855

Préface.

—

On ne connaît pas assez le catholicisme. Il n'est suffisamment connu ni de ceux qui l'attaquent ou le dédaignent ni même de la plupart de ceux qui le professent. Cette religion, dont Dieu posa les fondements dès l'origine, qu'il développa sous les patriarches et les prophètes, qu'il amena à sa pleine maturité dans la révélation de son Fils, et qu'il a depuis lors miraculeusement conservée dans l'Église où Jésus-Christ continue de vivre et d'agir; cette religion, qui domine toute l'histoire et dont la merveille efface toutes les merveilles, est à peine connue du grand nombre des hommes. Elle est la lumière du monde, et le monde ne la regarde point. *La lumière luit dans les ténèbres, et les ténèbres ne la comprennent point.*

Il n'est pas rare de rencontrer des hommes d'un esprit très-cultivé d'ailleurs, qui ignorent jusqu'aux premiers éléments de la religion. Aussi parle-t-on très-souvent

des dogmes catholiques avec la plus incroyable légèreté. S'agit-il de questions étrangères à l'Église et à la religion dont elle est l'organe, généralement on ne les discute guère qu'après les avoir étudiées; mais dès que la religion est en cause, toute étude semble superflue, et l'on se permet de tout juger sans avoir rien examiné. Que de fois, en lisant les ouvrages d'écrivains graves et sérieux, mais hostiles ou simplement indifférents envers le catholicisme, je me suis arrêté confondu et comme étourdi de l'ignorance qu'ils montraient en traitant des matières religieuses!

C'est cette ignorance qui est la source de presque toutes les objections que l'on répète éternellement contre les doctrines de l'Église. On déclare le catholicisme contraire à la raison, parce qu'on ne le connaît point. Vous qui condamnez si légèrement la religion catholique, croyez-vous donc que Bossuet, Fénelon, Pascal, Malebranche, Descartes... n'étaient que des enfants? Croyez-vous que saint Thomas d'Aquin, saint Anselme, saint Augustin, trois des plus puissants génies que la terre ait portés, aient voué leur vie à défendre des absurdités et soient morts en confessant des chimères? Croyez-vous que pendant dix-huit siècles, au plein soleil de la civilisation, tant d'hommes incomparables par le génie, la science et la vertu, aient pu s'accorder avec un ensemble si étonnant pour professer des doctrines ridicules, et pour

les professer avec une foi si profonde que plusieurs n'aient pas hésité à les sceller de leur sang? — Avouez du moins qu'il y a là un phénomène prodigieusement étrange, un phénomène unique dans l'histoire. — « Mais qu'ont-ils donc vu, s'écrie Bossuet indigné de cette présomptueuse légèreté avec laquelle les incroyants prononcent sur le catholicisme, qu'ont-ils donc vu ces rares génies, qu'ont-ils vu plus que les autres? Quelle ignorance est la leur, et qu'il serait aisé de les confondre si, faibles et présomptueux, ils ne craignaient d'être instruits; car pensent-ils avoir mieux vu les difficultés à cause qu'ils y succombent, que les autres qui les ont vues et les ont méprisées? »

Nous ne demandons aux incroyants qu'une chose, l'examen sincère et attentif de nos dogmes. Qu'ils les examinent avec un esprit exempt de préjugés, avec une volonté droite et pure, et que, la main sur la conscience, ils prononcent ensuite! Mais la religion catholique est trop grande et par elle-même et par son histoire pour qu'on la traite avec ce dédain et cette légèreté qui caractérisent les écrits de la plupart de ses adversaires.

Beaucoup de croyants ne connaissent pas non plus assez la religion qu'ils professent. Et c'est là un immense malheur. Aujourd'hui que le monde est devenu un théâtre où s'étalent publiquement toutes les erreurs, toutes les absurdités, toutes les contradictions; au-

jourd'hui que les idées se croisent en tout sens, que toutes les doctrines se heurtent et s'entrechoquent sans cesse, quel danger ne doivent pas courir les chrétiens qui n'ont qu'une connaissance incomplète et superficielle de la religion? Combien d'hommes de nos jours qui font naufrage dans la foi ou ne ne conservent qu'une foi timide, hésitante, *effrayée,* parce qu'ils connaissent mal le symbole catholique et que jamais ils n'en ont contemplé les ravissantes beautés et les divines harmonies! Nul sophisme et nulle clameur ne sauraient ébranler ou effrayer un esprit droit et sincère qui a sérieusement étudié le catholicisme. Le sceau de la vérité est très-visiblement empreint dans nos doctrines religieuses, il suffit de regarder avec quelque attention pour l'y découvrir; et si tant de catholiques manquent de convictions fortes et profondes, c'est que malheureusement ils n'ont jamais arrêté leurs regards sur les enseignements que l'Église présente à leur foi.

C'est à eux que ce livre est plus particulièrement destiné. Puisse-t-il raffermir et fortifier leurs convictions en leur faisant voir la solidité et l'incomparable beauté de nos croyances, et en même temps la faiblesse de ces attaques bruyantes dont le retentissement a peut-être plus d'une fois porté le trouble dans leur âme! Ce livre, au reste, n'est pas écrit pour cette seule classe de lecteurs, il s'adresse à tous les esprits sérieux qui veulent étudier

ce qu'il nous importe le plus de bien connaître, à ceux qui ne croient pas comme à ceux qui croient, il s'adresse à tous *les hommes de bonne volonté.*

Un mot sur la nature et le plan de cet ouvrage.

Nous voulons exposer les dogmes catholiques, en établir la vérité et les venger des attaques dont ils sont l'objet de la part de l'hérésie et de l'incroyance. Et voici de quelle manière nous comptons procéder. Nous commencerons par exposer le dogme tel qu'il est enseigné ou formulé par l'Église, le dogme dans son expression la plus simple, ayant soin de le dégager des opinions purement théologiques discutées dans les écoles; car les catholiques ne sont pas tenus de faire un acte de foi sur les sentiments de tel ou tel théologien, quelque illustre qu'il soit, mais uniquement sur les vérités révélées de Dieu et proposées comme telles par l'Église, son organe visible sur la terre. Ce simple exposé du dogme est, à nos yeux, d'une importance capitale. Nous croyons que souvent il suffira pour dissiper une foule de préjugés qui n'ont d'autre base qu'une fausse idée de la doctrine catholique.

Le dogme ainsi défini et brièvement expliqué, nous en établirons la vérité en prouvant qu'il est révélé de Dieu et qu'il a toujours été cru comme tel par l'Église de Jésus-Christ.

Nous signalerons ensuite les principales erreurs oppo-

sées à ce dogme et les attaques les plus considérables dont il a été l'objet. Nous insisterons particulièrement sur les erreurs et sur les attaques contemporaines; nous ne déguiserons rien, nous dirons tout ce qu'opposent aujourd'hui à notre foi nos adversaires les plus sérieux et les plus instruits.

Enfin nous nous demanderons si, comme le prétendent nos adversaires, la raison et la saine philosophie sont vraiment intéressées à rejeter la croyance catholique. Nous nous livrerons donc à une explication approfondie du dogme, nous essaierons de le contempler à la lumière de la raison purifiée et agrandie par la foi; et de cette hauteur divine on apercevra sans peine l'étonnante futilité de ces mille objections que la foule des incroyants répète chaque jour avec une assurance qui semble défier toute contradiction. Que la philosophie rationaliste paraît étroite et mesquine quand on la rapproche de la grande philosophie chrétienne!

Tel est l'ordre général que nous comptons suivre.

Nous prions Dieu qu'il bénisse ce travail et daigne s'en servir pour éclairer, raffermir et consoler quelques âmes, et pour leur faire comprendre que la sainte Église catholique, apostolique et romaine a seule les paroles de la vie véritable et pour le temps et pour l'éternité.

Louvain 4 mars 1855.

LES

DOGMES CATHOLIQUES.

LIVRE PREMIER.

DE L'EXISTENCE ET DE LA NATURE DE DIEU.

CHAPITRE I.

Doctrine catholique. — Ses adversaires. — Athées et panthéistes.

Le Symbole catholique débute par ces mots : *Je crois en Dieu, le Père tout-puissant*. C'est sur Dieu que se porte tout d'abord la pensée chrétienne : il est le premier Être et la première Vérité, le principe de toute chose et de toute pensée; il est surtout d'une façon spéciale le point de départ et le premier fondement de l'ordre religieux. La science, pour refléter fidèlement l'ordre de la nature, doit donc aussi s'ouvrir par Dieu; elle doit graver le nom de Dieu à la première page de ses recherches. Et si cela est vrai de la science en général, à combien plus forte raison faut-il que ce nom apparaisse à la tête de la science de la religion, puisque tous les dogmes, tous les préceptes et toutes les pratiques religieuses partent de lui d'une façon

toute spéciale, se fondent sur lui et se terminent à lui.

Le Dieu que confesse l'Église ne ressemble point à celui de certains philosophes modernes, qui voudraient placer sur nos autels une idole plus vaine que les idoles du paganisme. Le Dieu des chrétiens est un Dieu subsistant et vivant en lui-même, doué d'intelligence et de volonté, infiniment parfait, absolument indépendant et de qui tout dépend, créateur et gouverneur de toutes choses. C'est sous ces traits augustes que Dieu nous apparaît dans la sainte Écriture, c'est ainsi que les anciens Pères le représentent et que tous les enfants de l'Église le connaissent. Ce point est hors de contestation, il serait superflu d'insister. Disons quelques mots des adversaires que rencontre ce dogme de l'existence de Dieu.

Il y a deux manières d'attaquer la doctrine chrétienne sur Dieu : l'une consiste à nier directement l'existence de Dieu, l'autre à altérer essentiellement sa nature. La première est l'athéisme proprement dit, la seconde peut n'être à son tour, comme il arrive dans le panthéisme, qu'une sorte d'athéisme déguisé.

Il n'est point de vérité, si évidente qu'elle soit, qui n'ait trouvé des contradicteurs : pourquoi le dogme de l'existence de Dieu en eût-il été exempt? L'histoire nomme un certain nombre d'hommes qui n'ont pas craint de nier directement et positivement ce dogme. Mais il faut ajouter tout de suite, et c'est là ce qui nous console, que toujours et à tous les âges de sa vie l'humanité a flétri comme un monstre quiconque a osé nier Dieu. Le genre humain a toujours été en possession de cette grande vérité; les ténèbres du paganisme ont pu l'obscurcir, mais jamais elles

ne l'ont étouffée : l'histoire des nations païennes atteste à chaque page la croyance en un Être supérieur à la nature et auquel l'homme doit compte de ses actions. Cette croyance fait partie de la vie même de l'humanité.

« Comment, s'écrie le plus illustre représentant de la philosophie grecque, comment peut-on, sans indignation, se voir réduit à prouver l'existence des dieux? On ne saurait s'empêcher de voir avec colère, de haïr même ceux qui ont été, et sont encore aujourd'hui la cause qui nous y force. Quoi! après s'être montrés dociles aux leçons religieuses que dans leur enfance, encore sur le sein qui les nourissait, ils recueillirent de la bouche de leurs nourrices et de leurs mères; leçons pleines d'enchantement qui leur étaient données tantôt en badinant, tantôt d'un ton sérieux; après avoir assisté, au milieu de l'appareil des sacrifices, aux prières de leurs parents; après avoir vu et suivi, avec le plaisir naturel à leur âge, les cérémonies dont les sacrifices sont accompagnés, lorsque leurs parents offraient des victimes aux dieux avec la plus ardente piété, pour eux-mêmes et pour leurs enfants, et que leurs vœux et leurs supplications s'adressaient à ces mêmes dieux, d'une manière qui montrait combien était intime en eux la persuasion de leur existence; eux qui savent ou qui voient de leurs yeux que les Grecs et tous les étrangers se prosternent et adorent les dieux au lever et au coucher du soleil et de la lune, dans toutes les situations heureuses ou malheureuses de leur vie, ce qui montre combien, loin de nier l'existence des dieux, tous ces peuples en sont convaincus, combien ils sont même éloignés d'en douter; et maintenant au mépris

de tant de leçons, sans avoir un seul motif raisonnable au jugement de tous ceux qui ont le bon sens le plus borné; ils nous forcent à tenir le langage que nous leur tenons! Qui pourrait consentir à instruire doucement de pareilles gens, et recommencer à leur enseigner qu'il existe des dieux? Il faut toutefois essayer de leur parler de sang-froid, afin qu'il ne soit pas dit que parmi nous autres hommes, tandis que l'ivresse des passions fait déraisonner les uns, les autres déraisonnent aussi par l'indignation dont ils sont animés contre les premiers. Adressons donc *à ceux qui ont ainsi corrompu leur intelligence*, cette instruction paisible; prenons à part un d'entre eux, et, étouffant tout mouvement de colère, disons-lui avec douceur: mon fils, tu es jeune; le progrès de l'âge changera pour toi bien des choses, et tu en jugeras bien autrement qu'aujourd'hui. Attends donc jusqu'à ce moment pour te faire juge sur une question si importante. Ce que tu regardes maintenant comme de nulle conséquence, est en effet ce qu'il y a de plus important pour l'homme, je veux dire d'avoir sur la divinité des idées justes, d'où dépend sa bonne ou sa mauvaise conduite. Et d'abord je ne crains point qu'on m'accuse de mensonge, lorsque je te dirai à ce sujet une chose digne de remarque : ni toi, ni tes amis, vous n'êtes les premiers à avoir cette opinion sur les dieux : dans tous les temps il y a eu tantôt plus, tantôt moins de personnes attaquées de cette maladie. Là dessus je te dirai ce qui est arrivé à plusieurs : *aucun de ceux qui dans leur jeunesse ont cru qu'il n'y avait point de dieux, n'a persisté jusqu'à la vieillesse dans cette opinion* (1). »

(1) Platon, *Les Lois*, liv. x, trad. de Cousin.

« L'existence de la Divinité, dit à son tour Cicéron, est d'une évidence telle, que je regarderais difficilement comme sain d'esprit l'homme qui la nierait (1). »

Voilà le sentiment du genre humain tout entier. Aussi nos anciens docteurs ne pensaient pas qu'il fût nécessaire de prouver cette vérité. Dans leurs discussions avec les païens, ils la présupposent constamment ; ils ne cherchent qu'à donner à leurs adversaires une notion plus vraie et plus complète de Dieu. « Soutenir que le monde, dit M. Ginoulhiac en résumant la pensée des Pères, cet ouvrage si élégamment construit et si sagement ordonné, l'ait été sans l'intervention d'un ouvrier plein de sagesse, c'est, à leur avis, une chose absurde, une impiété manifeste (2) ; le penser, c'est n'avoir ni intelligence, ni sens, ni même des yeux (3) ; s'attacher à démontrer cette vérité, c'est faire preuve de peu de sagesse, car on ne doit pas chercher à établir ce qui est manifeste (4), et combattre des propositions insensées est une folie aussi grande que de les émettre (5). D'ailleurs, il n'est pas difficile de renverser les raisonnements mensongers de quelques hommes livrés à des erreurs impies, ne serait-ce que par le témoignage de tous les peuples, dont les sentiments, à cet égard, sont unanimes (6). On doit seulement redouter, en les réfutant, de participer à leur crime ; car c'est une

(1) « Esse Deos ita perspicuum est, ut, id qui neget, vix eum esse sanae mentis existimem. » *De nat. Deor.* II, 44.

(2) Origen. *in Gen.* Opp. tom. II, p. 3 ; *Cont. Cels.* lib. IV, 75.

(3) Minuc. Félix, *Octav.* n. XVII.

(4) Orig. *C. Cels*, IV, 75.

(5) Arnob., *Disp.* lib. I, c. X.

(6) Lactant., *Instit.*, lib. I, c. II.

conduite criminelle de demander des preuves de l'existence d'une Providence divine, et, à cause de cela, peut-être ne faut-il pas s'efforcer de la démontrer, d'autant qu'elle est manifeste par l'art et la sagesse empreints dans ses ouvrages (1). »

Ce langage énergique des anciens Pères démontre à quel point l'athéisme était généralement regardé comme une monstruosité.

Le christianisme, à mesure qu'il s'empara de la société, en chassa de plus en plus le monstre de l'athéisme; et durant de longs siècles l'histoire ne présente que de loin en loin quelques athées, qui furent un objet d'horreur pour leurs contemporains. « L'athéisme n'est point, disait La Bruyère au XVIIe siècle. Les grands, qui en sont le plus soupçonnés, sont trop paresseux pour décider en leur esprit que Dieu n'est pas : leur indolence va jusqu'à les rendre froids et indifférents sur cet article capital, comme sur la nature de leur âme et sur les conséquences d'une vraie religion; ils ne nient ces choses ni ne les accordent, ils n'y pensent point (2). » — « Je voudrais, ajoute le même auteur, voir un homme sobre, modéré, chaste, équitable, prononcer qu'il n'y a point de Dieu; il parlerait du moins sans intérêt : mais cet homme ne se trouve point. J'aurais une extrême curiosité de voir celui qui serait persuadé que Dieu n'est point; il me dirait du moins la raison invincible qui a su le convaincre (3). »

(1) Clem. Alex., *Strom.*, lib. V, n. 1. — Ginoulhiac, *Histoire du dogme catholique pendant les trois premiers siècles de l'Église et jusqu'au concile de Nicée*, tom. I, p. 5-6. Paris, 1852.

(2) *Caractères*, chap. XVI, *Des esprits forts.*

(3) *Ibid.*

Selon La Bruyère, on peut être athée *par libertinage*, on ne l'est point autrement. Voilà ce qu'on pensait de l'athéisme à cette époque.

Depuis lors, il faut bien le reconnaître, les choses ont quelque peu changé. L'incroyance, qui est de tous les temps, parce qu'elle est la complice obligée de l'infirmité de l'esprit et du cœur, a exercé en Angleterre d'abord, puis en France et en Allemagne, des ravages inouïs dans le champ de la foi; et elle est parvenue à arracher de beaucoup d'âmes ruinées toute croyance religieuse. Quel affligeant spectacle présente surtout la France du dix-huitième siècle! Ne dirait-on pas qu'une partie considérable de cette nation égarée était conjurée contre Dieu? L'école voltairienne, qui domine si tristement ce siècle de ruines, comptait dans ses rangs plusieurs philosophes athées. Faut-il leur appliquer à tous le mot de l'auteur des *Caractères*? C'est une question à laquelle je n'aime point de répondre.

Aujourd'hui, dans notre société européenne, y a-t-il beaucoup d'athées? y a-t-il beaucoup d'hommes qui nient positivement l'existence de Dieu? Je crois que le nombre de ces hommes n'est pas si considérable qu'on se l'imagine d'ordinaire; mais pourtant il n'est que trop vrai que l'Allemagne et la France comptent plusieurs écrivains qui ne craignent point d'afficher publiquement l'athéisme. Tout le monde connaît les blasphêmes de M. Proudhon; on sait le révoltant cynisme avec lequel ce docteur de l'*an-archie* jette au saint nom de Dieu le mépris et l'insulte. Jamais peut-être l'athéisme ne s'était produit sous une forme aussi hardie et aussi épouvantable. On trouve en

Allemagne un certain nombre d'écrivains se disant philosophes, qui ne le cèdent guère au chef de l'athéisme en France : les écrits de ces étranges philosophes ne sont en réalité que d'incroyables débauches d'esprit. Qu'on en juge par ces échantillons. « La France, dit l'un de ces sophistes, se perd par la religion : les voltairiens eux-mêmes sont encore catholiques. En théorie, ils disent qu'ils ne peuvent s'expliquer le monde que par un être divin, par un être infini et incompréhensible; dans la pratique, tous leurs discours et leurs pensées sont pleins de dévouement, de sacrifice, de magnanimité, *expressions modernes qui reproduisent l'ancienne ascétique* (1). »

« Les feuilletonistes français, dit un autre, qui prétendent attaquer les moines, ne voient pas qu'ils font cause commune avec eux, puisqu'ils admettent, comme eux, l'article fondamental, *la notion de conscience morale et la distinction du bien et du mal.* Le plus célèbre d'entre eux n'est lui-même qu'un poëte jésuitique. Les seuls opposants véritables à l'imposture religieuse, c'est nous et nos doctrines purement et radicalement négatives (2). »

M. Feuerbach, l'un des chefs les plus sérieux de cette nouvelle école se disant philosophique, parle ainsi des destinées futures de l'athéisme : « Les anti-chrétiens, les athées, les *humanistes* (qui ne reconnaissent d'autre Dieu que l'humanité) aujourd'hui sont bien maltraités; mais ayons bon courage : l'athéisme humanitaire n'est plus

(1) Arnold Ruge ap. Willm, *Histoire de la philosophie allemande depuis Kant jusqu'à Hegel,* tom. IV, p. 626.

(2) Voir le R. P. Gratry, *Une étude sur la sophistique contemporaine,* p. 153. Paris, 1851.

dans les camarillas des grands seigneurs riches et fainéants, comme au XVIIIe siècle, il est descendu dans le cœur des travailleurs qui sont pauvres, *des travailleurs d'esprit* comme des travailleurs de bras; *il aura sous peu le gouvernement du globe* (1). »

Fort heureusement pour le globe, M. Feuerbach prend ses rêves pour la réalité; et depuis qu'il a écrit ces lignes, la société européenne est entrée dans une voie qui n'est pas précisément celle que le prophétique auteur lui traçait. Mais on voit à quel point l'athéisme ose lever la tête en Allemagne; il a des partisans avoués qui se font gloire de le défendre, et qui tiennent de la même main avec le drapeau de l'athéisme la bannière sanglante du communisme. Il est juste que les deux monstres fraternisent ensemble.

Pour l'honneur de l'espèce humaine, l'athéisme proprement dit demeure toujours à l'état d'exception; et parmi les savants eux-mêmes, qui trop souvent se laissent abuser par un sot orgueil, il ne comptera jamais que de très-rares adeptes. L'âme sent trop vivement le besoin de Dieu, pour ne pas protester contre une science trompeuse qui voudrait le lui enlever.

L'athéisme est la négation directe et totale de la doctrine chrétienne sur Dieu. Il y a une autre manière de nier cette doctrine, c'est celle de ces hommes qui, tout en admettant l'existence de Dieu, altèrent essentiellement sa nature, de telle sorte que le Dieu qu'ils confessent ne ressemble plus au Dieu du christianisme. Je n'entends point

(1) *Qu'est-ce que la religion?* p. 386.

parler ici des erreurs anciennes ou modernes, quelque graves qu'elles soient, sur l'un ou l'autre des attributs et des perfections de Dieu, là n'est point pour nous la question ; je veux seulement signaler un système qui a, depuis un demi siècle, joui d'une vogue immense, et dans lequel la notion chrétienne de Dieu est totalement détruite. Ce système, tout le monde en sait le nom, c'est le panthéisme. Au fond, je l'ai déjà dit, ce n'est qu'un athéisme déguisé ; mais comme la plupart de ceux qui le défendent croient être théistes et repoussent l'imputation contraire comme une injure, la justice demande que nous ne les rangions pas au nombre des athées.

Jordano Bruno, moine défroqué du XVIe siècle, et Baruch Spinoza, juif hollandais du XVIIe, sont regardés comme les patriarches du panthéisme moderne. A sa première apparition, le panthéisme n'excita dans le monde savant qu'une profonde répulsion. La doctrine de Spinoza fut condamnée comme une doctrine monstrueuse par tous les philosophes marquants du XVIIe siècle, et elle demeura ensevelie dans l'oubli durant presque tout le siècle suivant. Ce ne fut que dans les dernières années du XVIIIe siècle et surtout au commencement du XIXe que le panthéisme reparut avec éclat sur la scène du monde philosophique. Il se montra d'abord en Allemagne, où, grâce à la décomposition religieuse amenée par le développement naturel du protestantisme, la direction des esprits avait passé tout entière aux mains de la philosophie rationaliste. Il naquit directement de la philosophie de Kant jointe à quelques réminiscences de Spinoza. Les trois plus célèbres représentants du panthéisme en Allemagne sont Jean

Fichte, M. de Schelling et Hegel. Beaucoup d'écrivains sortis des écoles de Schelling et de Hegel professent encore aujourd'hui ce système. Mais la plupart des disciples de Hegel ont jeté le masque; ils n'ont pas craint de proclamer les conséquences naturelles de la doctrine de leur maître en arborant franchement le drapeau de l'athéisme.

Le panthéisme fut importé en France par le chef de l'école éclectique, M. Victor Cousin, qui avait, dès 1817, visité les chefs du mouvement philosophique en Allemagne. Nous savons que le philosophe français s'est toujours défendu d'être panthéiste, et nous croyons qu'aujourd'hui il a sincèrement répudié cette funeste théorie; mais il n'en est pas moins vrai qu'elle se trouve très-nettement formulée dans plusieurs de ses ouvrages, et que notamment dans son *Introduction à l'histoire de la philosophie* il n'a guère fait le plus souvent que traduire et commenter Hegel (1). Les écrivains les plus importants de l'école éclectique n'ont jamais adopté le panthéisme de leur chef. Mais, à côté de cette école purement philosophique, il s'en est élevé une autre en France dont quelques maîtres professent ouvertement ce système, je veux parler de l'école socialiste-humanitaire, qui compte parmi ses chefs M. Pierre Leroux et ce malheureux abbé de Lamennais que son orgueil a précipité de si haut dans l'abîme

(1) Depuis que nous avons écrit ces lignes, M. Cousin a publié un remarquable ouvrage où il repousse nettement et complétement le panthéisme. C'est avec bonheur que nous le constatons ici. L'illustre écrivain a définitivement secoué le joug de la philosophie allemande; et son intelligence naturellement si élevée et si lucide est enfin rendue à elle-même.

sans fond de l'erreur. M. Leroux enseigne nettement le panthéisme dans son livre *De l'humanité*, et M. de Lamennais a tenté de le concilier avec le christianisme dans *l'Esquisse d'une philosophie.*

La Belgique ne put échapper à la contagion générale. Un philosophe allemand, M. Ahrens, disciple de Krause, vint implanter le panthéisme à l'Université de Bruxelles, où il est encore professé, comme l'attestent les écrits publiés par le successeur de M. Ahrens (1).

Qu'est-ce donc que le panthéisme? Quel en est le dogme fondamental et essentiel? et comment ruine-t-il totalement la notion chrétienne de Dieu? Quelques mots suffiront à résoudre ces questions.

Le panthéisme, comme toutes les doctrines qui ont eu grand nombre d'interprètes, se présente dans l'histoire de la philosophie sous des formes très-variées, et nous admettons volontiers que le panthéisme de M. de Schelling, de M. Cousin, de M. Ahrens et d'autres philosophes contemporains diffère en beaucoup de points de celui de Spinoza; mais ces points sont tout à fait accessoires dans la grande question dont il s'agit ici : le dogme *constitutif* du panthéisme détruit toujours et nécessairement le dogme chrétien de l'existence de Dieu. Il est de l'essence du panthéisme de n'admettre qu'une seule substance, et de nier

(1) M. Tiberghien, qui occupe actuellement la chaire de philosophie à l'université de Bruxelles, a publié tout récemment un ouvrage où il professe le panthéisme de la façon la plus expresse et la plus complète. Voici le titre de cet ouvrage : *Esquisse de philosophie morale précédée d'une introduction à la métaphysique*. Bruxelles, 1854. Voyez sur ce livre l'opuscule que nous avons publié sous ce titre : *Du panthéisme, ou Examen d'un ouvrage de M. Tiberghien,* etc. Bruxelles, 1855.

par conséquent toute création substantielle ou création de substances proprement dites (1). Voilà ce qui caractérise véritablement le panthéisme; ce double caractère se retrouve invariablement chez tous les fauteurs de ce système. Après cela, qu'ils se divisent sur la manière de concilier l'unité de substance avec cette variété infinie de choses et de phénomènes dont le monde offre le spectacle, il n'y a rien là qui touche à l'essence de la doctrine; c'est un point purement accessoire dont nous n'avons pas à nous occuper en ce moment. Qui ne voit maintenant ce que devient dans cette théorie le dogme de l'existence de Dieu? Dieu n'est plus un être à part, subsistant en lui-même et vivant de sa propre vie, un être personnel, substantiellement distinct du monde et de chacun de nous, un être doué d'intelligence et de volonté propres; il est la substance universelle et unique, se déployant sous la forme du monde et de l'humanité, se développant fatalement et incessamment sous cette double forme, qui est la seule et nécessaire manifestation de sa vie. Dieu n'existe point sans le monde et sans l'homme, il n'a de réalité qu'en eux et par eux : l'homme et le monde sont, dans la rigueur des termes, la réalisation de Dieu.

Je le demande, qu'y a-t-il de commun entre un Dieu pareil et le Dieu, non-seulement du christianisme, mais du genre humain tout entier? Est-il donc permis d'appeler du nom de Dieu ce je ne sais quoi qui n'a point d'existence propre et personnelle, qui est tout ensemble fini et infini, absolu et relatif, nécessaire et contingent, esprit et ma-

(1) Nous en parlerons un peu plus longuement en traitant du dogme de la création.

tière, qui est tout et qui n'est rien? N'est-ce pas à la fois se moquer du bon sens et de la logique? Si je m'adressais spécialement aux philosophes, je discuterais plus longuement ces étranges assertions du panthéisme; mais comme je m'adresse surtout aux hommes qui placent le bon sens et la saine raison au-dessus des subtilités de la sophistique, je crois inutile d'insister davantage : il est trop manifeste que le dieu du panthéisme est une vaine idole qui n'a de Dieu que le nom, et que cette doctrine, envisagée de près, est un athéisme très-peu déguisé.

CHAPITRE II.

Preuves de l'existence de Dieu.

Je n'ai point l'intention de m'étendre longuement sur les preuves de l'existence du Dieu vivant et véritable; les négations de quelques hommes, chez la plupart desquels une science orgueilleuse a corrompu le bon sens, ne suffisent point à ébranler une vérité que proclame la grande voix du genre humain tout entier. Que nous font à nous, que font à l'humanité les rêves prétendûment philosophiques de quelques esprits curieux qui, enfermés en eux-mêmes, s'égarent dans la vanité de leurs pensées? Où est donc leur force contre Dieu? où est en particulier le point d'appui du panthéisme? « Il le cherchera, répondrons-nous avec un grand orateur, dans les ténèbres d'une métaphysique abstruse : il s'isolera de toutes les réalités, de tous les sentiments et de tous les besoins, pour se composer un labyrinthe dont la pensée ne saura plus retrouver les issues. Il en perdra lui-même le fil; enfermé dans la prison subtile qu'il se sera construite, il sera pris du rire de l'orgueil qui s'est trompé lui-même, et appelant à lui, du fond corrompu des âges, les esprits curieux des

doctrines rares, il jettera sur Dieu et sur le genre humain l'anathème du mépris. *Dieu passera sans l'entendre, et le genre humain sans lui répondre. Faisons comme eux, passons aussi* (1). »

« Dieu, dit encore le P. Lacordaire, est ici-bas le plus populaire de tous les êtres, tandis que le panthéisme est un système purement scientifique. Au milieu des champs, appuyé sur son instrument de travail, le laboureur lève ses yeux vers le ciel, et il nomme Dieu à ses enfants par un mouvement simple comme son âme. Le pauvre l'appelle, le mourant l'invoque, le pervers le craint, l'homme de bien le bénit, les rois lui donnent leurs couronnes à porter, les armées le placent en tête de leurs bataillons, la victoire lui rend grâce, la défaite y cherche un secours, les peuples s'arment de lui contre leurs tyrans; il n'est pas un lieu, un temps, une occasion, un sentiment où Dieu ne paraisse et ne soit nommé. L'amour lui-même, si sûr de son charme, se confiant dans son immortalité propre, n'ose pas pourtant se passer de lui, et il vient aux pieds de ses autels lui demander la confirmation des promesses qu'il a tant de fois jurées. La colère croit n'avoir atteint son expression suprême qu'après avoir maudit cet adorable nom, et le blasphème est un hommage encore d'une foi qui se révèle en s'oubliant. Que dirai-je du parjure? Voilà un homme qui est en possession d'un secret d'où dépend sa fortune, son honneur; lui seul le connaît sur la terre, lui seul est son juge. Mais la vérité a un complice éternel en Dieu; elle appelle Dieu à son secours,

(1) Lacordaire, *Conférences de Notre-Dame de Paris*, 45e *Conf.*, *De l'existence de Dieu.*

elle met le cœur de l'homme aux prises avec le serment, et celui-même qui sera capable d'en violer la majesté ne le fera pas sans un tremblement intérieur, comme devant l'action la plus lâche et la plus forcenée. Et pourtant qu'y a-t-il dans cette parole : je le jure? Rien qu'un nom, il est vrai, mais c'est le nom de Dieu. C'est le nom qu'ont adoré tous les peuples, auquel ils ont bâti des temples, consacré des sacerdoces, adressé des prières; c'est le nom le plus grand, le plus saint, le plus efficace, le plus populaire que les lèvres de l'homme aient reçu la grâce de prononcer (1). »

Il n'est donc pas besoin de prouver longuement l'existence de Dieu. Il convient néanmoins de s'y arrêter un instant, afin de justifier de plus en plus à nos propres yeux et aux yeux de tous le droit de Dieu à cette inaltérable popularité qui s'attache à son nom.

L'un des plus grands apôtres du Fils de Dieu fait homme, introduit dans le conseil des sages d'Athènes, y prononça ces paroles mémorables : *Dieu n'est point éloigné de chacun de nous, car c'est en lui que nous avons l'être, le mouvement et la vie* (2).

Jamais homme n'a rien dit de plus sublime. Non, Dieu n'est point éloigné de chacun de nous, ils nous touche par tous les points de notre être; c'est en lui que nous vivons, que nous respirons, que nous agissons; et si cela est vrai de l'homme tout entier, il faut le dire d'une façon

(1) Lacordaire, *Conférences de Notre-Dame de Paris*, 45e *Conf.*, *De l'existence de Dieu.*

(2) « *Quamvis non longe sit ab unoquoque nostrûm ; in ipso enim vivimus, et movemur, et sumus.* » *Act. apost.* XVII, 27-28.

plus spéciale de la partie supérieure de l'homme, de son âme : oui, notre âme vit en Dieu, elle se meut en Dieu, de telle sorte que sans Dieu elle ne peut ni penser ni connaître. Dieu, comme l'a dit saint Augustin, est le soleil de notre intelligence et de toutes les intelligences créées, elles ne voient que dans sa lumière et par l'éclat auguste de ses rayons. Comment se fait-il donc que beaucoup d'entre elles ne remarquent point cette lumière sans laquelle elles ne verraient rien? Entrons dans quelques développements.

Nous portons tous au fond de nos âmes l'idée et le sentiment de Dieu; cette idée et ce sentiment nous sont tellement naturels, qu'ils s'éveillent et se développent avec une étonnante facilité, et qu'une fois éveillés, ils ne meurent plus, comme l'atteste la croyance universelle des peuples. Parmi nos anciens docteurs, nul n'a fait ressortir avec autant de force que Tertullien ce sentiment intime de la Divinité, en montrant comment il éclatait dans la vie et dans le langage de chaque jour du peuple païen lui-même; il y a consacré tout un livre, qu'il a très-justement nommé le *témoignage de l'âme* en faveur du dogme de l'existence de Dieu. — Que d'autres, dit l'éloquent docteur Africain, invoquent à l'appui de la doctrine chrétienne le témoignage des poëtes et des philosophes, moi j'en appelle à un témoignage plus connu, plus vulgaire et plus sûr, celui de l'âme; et non pas de l'âme formée dans les écoles, cultivée dans les bibliothèques et nourrie dans les académies, mais de l'âme simple, nue, sans érudition, telle que la possèdent ceux qui n'ont qu'elle, telle qu'on la trouve sur les places publiques et dans les carrefours. C'est cette

âme qui dit en toute liberté, à la maison et en public : ce que *Dieu donnera, si Dieu le veut;* par où elle marque et que celui à la volonté duquel elle en appelle existe, et qu'elle dépend de sa puissance. C'est cette même âme qui dit : *Dieu est bon*, *Dieu est bienfaisant*, indiquant ainsi la nature de Dieu. C'est elle qui craint naturellement la Divinité et qui répète partout, sans que personne la raille ou l'en empêche : *Dieu voit tout*, et, *je me recommande à Dieu*, et, *Dieu le rendra,* et enfin, *Dieu sera juge entre nous;* ce qui implique évidemment et l'intelligence de Dieu, et sa providence, et sa justice (1).

Ce témoignage de l'âme, ajoute Tertullien, est universel et constant, parce qu'il est la voix même de la nature, dont il atteste l'étroite union avec Dieu; et toute âme, conclut-il, proclame de son propre droit ce qu'à nous chrétiens il n'est pas permis de dire tout bas (2).

Ce livre tout entier du prêtre de Carthage peint admirablement ce sentiment profond et comme instinctif de la Divinité, qui fait partie de notre vie à tous, et que les anciens philosophes avaient voulu rendre en définissant l'homme *un animal religieux*. Mais tout sentiment de l'âme suppose une certaine vue de l'esprit : *ignoti nulla cupido;* et ce sentiment de Dieu s'appuie nécessairement sur l'idée que nous avons de lui.

Il est fort peu d'hommes, même parmi ceux qui sont instruits, qui se rendent compte des principales idées de

(1) *De testimonio animae*, c. I et II.
(2) « Omnis anima suo jure proclamat quae nobis nec mutire conceditur. » C. VI.

leur esprit; et cependant elles remplissent l'esprit, elles l'éclairent et le dirigent dans ses opérations, c'est par elles qu'il voit, juge et raisonne. Que nous sommes étrangers à nous-mêmes! Et en vérité il n'est pas facile à beaucoup d'esprits de remarquer ce qui se passe en eux et de discerner les éléments même les plus généraux et les plus communs de leur vie intellectuelle. Quel étrange mystère! Et n'est-ce donc pas une inexplicable anomalie que je doive réclamer l'attention soutenue de bien des lecteurs au moment de leur parler d'une idée qui leur est souverainement familière et que leur conversation de chaque jour exprime ou suppose!

L'idée de Dieu s'offre à notre esprit sous des formes nombreuses et diverses; elle nous est donnée dans toutes ces idées que l'on nomme générales, nécessaires, absolues, éternelles, et qui en réalité ne sont toutes qu'un aspect de Dieu ou comme des rayons échappés de son sein. Contentons-nous d'en considérer rapidement quelques-unes.

Nous portons tous en nous l'idée de justice et de bonté; car il nous arrive à toute heure de dire que tel acte est juste ou injuste, bon ou mauvais : or il ne serait pas possible de parler ainsi et de s'entendre soi-même si l'on n'avait constamment présente à l'esprit l'idée de bonté et de justice, à laquelle on compare, comme à sa règle absolue, l'acte que l'on juge; on déclare cet acte bon ou mauvais, juste ou injuste, suivant qu'il paraît conforme ou opposé à cette justice et à cette bonté que la raison aperçoit. Nous voyons tous un idéal de justice et de bonté qui guide et règle notre esprit dans ses jugements mo-

raux. Qu'est ce donc que cet idéal? Où est le siége de cette justice et de cette bonté que j'aperçois sans cesse et que tous les hommes voient avec moi, les uns plus, les autres moins, mais tous à quelque degré? Dirai-je que cette justice a son siége propre en moi et qu'elle n'est qu'une propriété ou un produit de mon âme? Mais loin de se confondre avec moi et de dépendre en quelque chose de ma pensée, c'est elle qui me domine, me corrige et me redresse quand je m'égare; elle est la justice, et moi je ne suis point la justice, je ne puis être que juste, et même pour être juste, je sens que je dois me conformer à elle. Je vois donc très-clairement qu'elle est au-dessus de moi, indépendante de moi, et que, fussé-je anéanti, elle ne périrait point avec moi. Elle se révèle à mon esprit comme une chose qui ne dépend ni de lui ni d'aucun esprit semblable, mais de laquelle au contraire tout esprit dépend et relève dans ses jugements moraux. Elle m'apparaît comme nécessaire, immuable, supérieure aux révolutions de l'espace et du temps; et je vois que quand même tous les esprits semblables au mien cesseraient d'exister, elle ne disparaîtrait pas avec eux, parce qu'il est évident pour moi qu'elle ne peut pas ne pas exister. Où est-elle donc et quel est son siége naturel? La réponse est maintenant facile : elle subsiste et ne peut subsister que dans un être qui est la justice et la bonté par essence, dans un être immuable, nécessaire et éternel. Et voilà la définition même de Dieu. L'idée de justice et de bonté, qui illumine et règle tous les esprits, n'est qu'un aspect de l'idée divine elle-même; et quand nous la contemplons, c'est Dieu même que nous voyons sous un certain aspect.

Prenons maintenant l'idée générale par excellence, l'idée du parfait et de l'infini.

Je vois clairement que les êtres qui m'entourent sont bornés, limités, défectueux; je vois que moi-même je suis plein de défauts et d'imperfections de tout genre; je vois en un mot que tout ce qui compose l'univers pourrait être beaucoup plus parfait. J'ai donc l'idée de la perfection; je vois une perfection souveraine et sans bornes à laquelle je compare comme instinctivement toutes les choses qui frappent mon esprit, et je les déclare plus ou moins parfaites selon qu'elles approchent plus ou moins de ce type absolu de toute perfection. Et n'allez pas m'objecter que cette idée du parfait est une abstraction de mon esprit qui, après avoir remarqué ses propres perfections, et celles des autres êtres créés, les réunirait en un seul faisceau, et, les agrandissant encore par l'imagination, en formerait le concept général de perfection. Il est trop visible en effet que l'idée du parfait est une idée primitive, et que, si elle n'était déjà présente à l'esprit au moment où celui-ci se forme et se développe, jamais on ne lui ferait entendre ce qu'est une *perfection* quelconque; et ce qui n'est pas moins évident, c'est que cette idée, représentant la perfection souveraine et *sans bornes*, ne saurait venir de la perfection des choses *bornées* ni du travail d'une intelligence *bornée* sur cette perception : notre esprit ne peut tirer des choses que ce qu'elles contiennent. L'idée du parfait est une idée véritablement originelle, et ce n'est qu'à la lumière de cette idée que nous distinguons les perfections et les imperfections des choses. « Comment, dit saint Bonaventure, l'esprit verrait-il que tel être est

défectueux et imparfait s'il n'avait aucune notion d'un être parfait et sans défaut (1)? » « Dis-moi, mon âme, s'écrie à son tour Bossuet, comment entends-tu le néant, sinon par l'être? comment entends-tu la privation, si ce n'est par la forme dont elle prive? *comment l'imperfection, si ce n'est par la perfection dont elle déchoit?* Mon âme, n'entends-tu pas que tu as une raison, mais imparfaite, puisqu'elle ignore, qu'elle doute, qu'elle erre et qu'elle se trompe? Mais comment entends-tu l'erreur, si ce n'est comme privation de la vérité; et comment le doute ou l'obscurité, si ce n'est comme privation de l'intelligence et de la lumière; ou comment enfin l'ignorance, si ce n'est comme privation du savoir parfait; comment dans la volonté le déréglement et le vice, si ce n'est comme privation de la règle, de la droiture et de la vertu? Il y a donc primitivement une intelligence, une science certaine, une vérité, une fermeté, une inflexibilité dans le bien, une règle, un ordre, avant qu'il y ait une déchéance de toutes ces choses : en un mot il y a une perfection, avant qu'il y ait un défaut; avant tout déréglement, il faut qu'il y ait une chose qui est elle-même sa règle, et qui ne pouvant *se quitter soi-même,* ne peut non plus ni faillir ni défaillir. Voilà donc un être parfait : voilà Dieu, nature parfaite et heureuse... Quand, conclut cet illustre écrivain, recueillis en nous-mêmes, nous nous rendrons attentifs aux immortelles idées dont nous portons en nous-mêmes la vérité, *nous trouverons que la perfection est ce que l'on connaît le*

(1) « Quomodo autem sciret intellectus hoc esse ens defectivum et incompletum, si nullam haberet cognitionem entis absque defectu. » *Itiner. mentis in Deum,* c. 3. *Opp.* Moguntiæ 1609, tom. VII, p. 129.

premier, puisque, comme nous avons vu, *on ne connaît le défaut que comme une déchéance de la perfection* (1). »

Ces idées, dont la profonde vérité frappe du premier coup tout esprit exercé aux méditations philosophiques, me semblent assez claires pour provoquer l'assentiment de quiconque voudra réfléchir un instant. Si nous n'avions pas d'abord une certaine vue du parfait, jamais nous n'aurions une idée de l'imparfait en aucun genre : voilà une proposition qui a pour nous la valeur d'un axiome.

La perfection absolue, souveraine, universelle et sans bornes se nomme l'infini. Nous avons donc l'idée de l'infini.

Il est surprenant que des philosophes de mérite aient cru pouvoir refuser à l'homme cette idée de l'infini qui est la vie de son intelligence, puisqu'elle éclaire et alimente à la fois ses pensées et ses connaissances.

Mais comment parleriez-vous de l'infini si vous n'en aviez pas l'idée? Comment surtout distingueriez-vous ce qui lui convient et ce qui ne lui convient point? « Il est constant, dit Fénelon, que j'ai une idée précise de l'infini; je discerne très-nettement ce qui lui convient et ce qui ne lui convient pas; je n'hésite jamais à en exclure toutes les propriétés des nombres et des quantités finies... Donnez-moi une chose finie aussi prodigieuse qu'il vous plaira; faites en sorte qu'à force de surpasser toute mesure sensible, elle devienne *comme infinie à mon imagination* : elle demeure toujours finie *en mon esprit* (2); j'en conçois

(1) *Élévations sur les mystères*, IIe élév.

(2) Il faut bien se garder de jamais confondre l'imagination avec *l'esprit* ou la raison.

la borne lors même que je ne puis l'imaginer. Je ne puis marquer où elle est ; mais je sais clairement qu'elle est ; et loin qu'elle se confonde avec l'infini, je conçois avec évidence qu'elle est encore infiniment distante de l'idée que j'ai de l'infini véritable. Que si on me vient parler d'indéfini, comme d'un milieu entre ce qui est infini et ce qui est borné, je réponds que cet indéfini ne peut signifier rien, à moins qu'il ne signifie quelque chose de véritablement fini, dont les bornes échappent à l'imagination, sans échapper à l'esprit. Mais enfin tout ce qui n'est point précisément l'infini, de quelque grandeur énorme qu'il soit, est infiniment éloigné de lui ressembler... Il est certain que je conçois un être infini et infiniment parfait. Je distingue nettement de lui tout être d'une perfection bornée, et je ne me laisserais non plus éblouir à une perfection indéfinie qu'à un corps indéfini. Il est donc vrai, et je ne me trompe point, que je porte toujours au-dedans de moi, quoique je sois fini, une idée qui me représente une chose infinie (1). »

« Il est certain, dirons-nous encore avec Malebranche, que vous voyez l'infini ; car autrement, quand vous me demandez s'il y a un Dieu, ou un être infini, vous me feriez une demande ridicule par une proposition dont vous n'entendriez pas les termes. C'est comme si vous me demandiez s'il y a un *Blictri* (2), c'est-à-dire une telle chose, sans savoir quoi. Assurément tous les hommes ont l'idée de Dieu, ou pensent à l'infini, lorsqu'ils de-

(1) *Traité de l'existence de Dieu,* IIe part. chap. II, n. 28.
(2) C'est un terme qui ne réveille aucune idée.

mandent s'il y en a un (1). » Jamais nous ne parlerions de l'infini, jamais nous ne demanderions si Dieu existe, si nous n'en avions pas l'idée.

J'ai donc en moi l'idée de l'infini, d'un être infiniment parfait. Mais cette idée d'où me vient-elle et qu'est-elle en elle-même? « Où l'ai-je prise cette idée qui est si fort au-dessus de moi, qui me surpasse infiniment, qui m'étonne, qui me fait disparaître à mes propres yeux, qui me rend l'infini présent? d'où vient-elle? où l'ai-je prise? Dans le néant? Rien de ce qui est fini ne peut me la donner; *car le fini ne représente point l'infini*, dont il est infiniment dissemblable. Si nul fini, quelque grand qu'il soit, ne peut me donner l'idée du vrai infini, comment est-ce que le néant me la donnerait? Il est manifeste d'ailleurs que je n'ai pu me la donner moi-même; car je suis fini comme toutes les autres choses dont je puis avoir quelques idées. Bien loin que je puisse comprendre que j'invente l'infini, s'il n'y en a aucun de véritable, je ne puis pas même comprendre qu'un infini réel hors de moi ait pu imprimer en moi, qui suis borné, une image ressemblante à la nature infinie. Il faut donc que l'idée de l'infini me soit venue du dehors, et je suis même bien étonné qu'elle ait pu y entrer.

« Encore une fois, d'où me vient-elle cette merveilleuse représentation de l'infini, qui tient de l'infini même, et qui ne ressemble à rien de fini? Elle est en moi; elle est plus que moi; elle me paraît tout, et moi rien. Je ne puis

(1) *Entret. sur la Métaph.*, IIe *entret.* VII.

l'effacer, ni l'obscurcir, ni la diminuer, ni la contredire. Elle est en moi ; je ne l'y ai pas mise, je l'y ai trouvée ; et je ne l'y ai trouvée qu'à cause qu'elle y était déjà avant que je la cherchasse. Elle y demeure invariable, *lors même que je n'y pense pas,* et que je pense à autre chose. Je la retrouve toutes les fois que je la cherche, et elle se présente souvent, quoique je ne la cherche pas. Elle ne dépend point de moi ; c'est moi qui dépends d'elle. Si je m'égare, elle me rappelle : elle me corrige ; elle redresse mes jugements ; et quoique je l'examine, je ne puis ni la corriger, ni en douter, ni juger d'elle ; c'est elle qui me juge et qui me corrige.

« Si ce que j'aperçois est l'infini même immédiatement présent à mon esprit, *cet infini est donc :* si au contraire ce n'est qu'une représentation de l'infini qui s'imprime en moi, cette ressemblance de l'infini doit être infinie ; car le fini (en tant que fini) ne ressemble en rien à l'infini, et n'en peut être la vraie représentation. Il faut donc que ce qui représente véritablement l'infini ait quelque chose d'infini pour lui ressembler et pour le représenter.

« Cette image de la Divinité même sera donc un second Dieu semblable au premier en perfection infinie : comment sera-t-il reçu et contenu dans mon esprit borné ? D'ailleurs qui aura fait cette représentation infinie de l'infini pour me la donner ? Se sera-t-elle faite elle-même ? L'image infinie de l'infini n'aura-t-elle ni original sur lequel elle soit faite, ni cause réelle qui l'ait produite ? Où en sommes-nous ? et quel amas d'extravagances ! Il faut donc conclure invinciblement *que c'est l'être infiniment parfait qui se rend immédiatement présent à moi,* quand je

le conçois, *et qu'il est lui-même l'idée que j'ai de lui* (1). »

Cette importante conclusion est la seule qu'autorisent la logique et le bon sens. J'ai l'idée de l'infini ; cette idée est infinie, elle a tous les caractères de l'infini ; donc elle ne peut se confondre avec moi, qui suis essentiellement fini et borné, ni avec aucune autre chose finie ; donc elle n'est point distincte de l'infini réel, de l'Être infini : elle ne saurait être que Dieu lui-même toujours immédiatement présent à mon esprit. Toute autre conclusion serait contradictoire.

Les choses créées peuvent être représentées par des idées distinctes d'elles-mêmes, parce qu'avant d'exister elles sont *conçues* comme possibles dans l'entendement divin ; leur modèle, leur archétype, leur *idée* est en Dieu avant qu'elles-mêmes soient réalisées, et elle y demeure immuable et parfaite après comme avant leur réalisation. Il n'en est point ainsi de Dieu. « Prenez garde, dit excellemment Malebranche, que Dieu ou l'infini n'est pas visible par une idée qui le représente. *L'infini est à lui-même son idée. Il n'a point d'archétype. Il peut être connu, mais il ne peut être fait.* Il n'y a que les créatures, que tels et tels êtres qui soient faisables, qui soient visibles par des idées qui les représentent avant même qu'elles soient faites. On peut voir un cercle, une maison, un soleil, sans qu'il y en ait ; car tout ce qui est fini se peut voir dans l'infini, *qui en renferme les idées intelligibles. Mais l'infini ne se peut voir qu'en lui-même ; car rien de fini ne peut représenter l'infini.* SI ON PENSE A DIEU, IL FAUT QU'IL SOIT.

(1) Fénelon, *loc. cit.*, n. 29.

Tel être, quoique connu, peut n'exister point. On peut voir son essence (essence *idéale* ou métaphysique) sans son existence, son idée sans lui. Mais on ne peut voir l'essence de l'infini sans son existence, l'idée de l'Être sans l'Être; car l'Être n'a point d'idée qui le représente. Il n'a point d'archétype qui contienne toute sa réalité intelligible. Il est à lui-même son archétype, et il renferme en lui l'archétype de tous les êtres. — Ainsi vous voyez bien, conclut cet illustre philosophe, que cette proposition, *Il y a un Dieu*, est par elle-même la plus claire de toutes les propositions qui affirment l'existence de quelque chose, et qu'elle est même aussi certaine que celle-ci : *Je pense, donc je suis*. Vous voyez de plus ce que c'est que Dieu, puisque Dieu, et l'Être, ou l'infini, ne sont qu'une même chose (1). »

Les hommes, ajoute le même écrivain, croient pouvoir penser à Dieu sans qu'il existe, « parce qu'ils ne font pas réflexion que rien de fini ne peut le représenter. Comme ils peuvent penser à bien des choses qui ne sont point, à cause que les créatures peuvent être vues sans qu'elles soient..., ils s'imaginent qu'il en est de même de l'infini, et qu'on peut y penser sans qu'il soit. *Voilà ce qui fait qu'ils cherchent, sans le reconnaître, celui qu'ils rencontrent à tous moments*, et qu'ils reconnaîtraient bientôt s'ils rentraient en eux-mêmes et faisaient réflexion sur leurs idées (2). »

Voilà comme on parlait de l'existence de Dieu dans le XVIIe siècle. Quel beau langage et quelles magnifiques

(1) *Loc. cit.* V.
(2) *Ibid.* VII.

pensées ! Quelle philosophie sublime et simple tout ensemble ! Bossuet, Fénelon, Malebranche, Thomassin, sont pleins de ces idées ; elles débordent incessamment de leur intelligence et remplissent leurs écrits. Ces grands hommes s'étaient nourris de la lecture de saint Augustin, et je ne connais personne qui ait fait ressortir avec plus de sagacité et de profondeur que cet admirable théologien-philosophe le vrai caractère de ces idées qui nous sont toujours présentes, qui président à toute notre vie intellectuelle, mais qui néanmoins échappent trop souvent à notre attention. L'évêque d'Hippone à son tour a beaucoup profité, comme il nous l'apprend lui-même dans ses *Confessions,* des travaux de Platon sur cet important sujet.

Je terminerai ce coup-d'œil trop rapide sur les principales idées dans lesquelles Dieu se révèle à notre esprit par une remarque générale sur les mathématiques.

On rencontre parfois des mathématiciens distingués qui, habitués à ne voir et à ne combiner que des formules abstraites, ont peine à admettre l'existence du Dieu vivant et les grandes vérités qui en découlent. Ce fait bizarre autant que malheureux accuse encore une de ces incroyables distractions de l'esprit humain qui très-souvent ne lui permettent pas de voir ce dont il semble principalement occupé. Les idées fondamentales des mathématiques sont toutes une éclatante manifestation de Dieu, et le mathématicien ne le remarque point ! Quelle inexplicable anomalie ! Les mathématiques pures portent sur des idées nécessaires et immuables ; elles opèrent sur des rapports

de nombre et de figure qui se révèlent à l'esprit avec le caractère d'une absolue nécessité. Les lois qui régissent ces rapports sont également nécessaires et immuables; elles s'imposent à notre intelligence, elles la dominent à tel point qu'il lui est absolument impossible de se soustraire à leur empire. Essayez de penser que sept et trois ne font pas dix, que deux et deux ne font pas quatre; ou que les trois angles d'un triangle ne sont pas égaux à deux droits, que tous les rayons d'un cercle ne sont pas égaux. Votre intelligence s'y refuse; elle est contrainte de penser et d'affirmer le contraire; ces rapports sont régis par des lois nécessaires, qui sont au-dessus d'elle et qui la dominent complètement. Vous voyez très-clairement que ces lois et les rapports qui en dérivent ne dépendent point de vous, qu'ils subsistent lors même que vous ne les apercevez point, et qu'ils ne cesseraient point de subsister quand votre intelligence et toute intelligence finie comme la vôtre seraient détruites. Les vérités mathématiques n'ont donc point en votre esprit leur racine et leur base; et la logique vous force d'avouer une intelligence absolue, nécessaire et immuable où elles subsistent éternellement et où elles sont éternellement entendues. Car enfin ces vérités sont quelque chose, *elles ont de la réalité*, puisqu'elles vous commandent, vous résistent, vous redressent et vous corrigent; elles doivent donc avoir leur siége quelque part, dans un être *réel* et existant éternellement : toute réalité, dit Leibniz, doit être fondée dans quelque chose d'existant; c'est là une maxime que le simple bon sens proclame. Gardez-vous ici de vous payer de mots en vous arrêtant à de pures abstractions, et n'oubliez point que

toute abstraction n'est et ne saurait être elle-même que le reflet ou l'écho d'une réalité concrète. S'il n'y avait pas d'intelligence nécessaire et éternelle, il n'y aurait pas non plus de vérités nécessaires et éternelles : « C'est, comme le remarque très-bien Leibniz, l'entendement divin qui fait la réalité des vérités éternelles, quoique sa volonté n'y ait point de part. Toute réalité doit être fondée dans quelque chose d'existant. Il est vrai qu'un athée peut être géomètre. Mais, *s'il n'y avait point de Dieu, il n'y aurait point d'objet de la géométrie* (1). »

Je n'insisterai pas davantage sur ce sujet, qui prêterait néanmoins à de si beaux développements; je n'ai voulu qu'éveiller l'attention de ceux de mes lecteurs qui se livrent particulièrement à l'étude des mathématiques et qui perdent de vue ce grand Dieu auquel la science qu'ils cultivent devrait les unir plus étroitement.

Qui ne comprend à cette heure la profonde vérité de ces paroles de saint Paul : *Dieu n'est point éloigné de chacun de nous, c'est en lui que nous avons l'être, le mouvement et la vie!* Ah! on le croit souvent fort éloigné; on va à la recherche de Dieu comme on irait à la recherche d'un être tout à fait étranger, avec lequel notre âme n'aurait nul rapport d'affinité et de parenté : comme si Dieu, qui est immédiatement présent à toute la création, avait voulu être absent du chef-d'œuvre de la création! Quel étrange renversement des idées et des choses! Quoi! tous les êtres matériels sont unis à Dieu d'une manière conforme à leur nature; et mon âme, faite pour vivre dans un commerce

(1) *Essais de Théodicée*, part. II, n. 184.

particulier et plus étroit avec Dieu, ne lui sera point unie d'une façon analogue aussi à sa nature! Qui peut soutenir une pareille contradiction? Non, non; mon âme vit en Dieu d'une façon toute spéciale, elle est en rapport constant avec Dieu par son intelligence et par sa volonté, et l'on peut dire avec un des plus grands philosophes des temps modernes : *que Dieu est le lieu des esprits comme l'espace est le lieu des corps* (1).

Comment se fait-il donc, ô le Dieu de mon âme, que certains esprits vous méconnaissent et vous nient? Vous êtes si près d'eux; que dis-je? vous êtes en eux, vous habitez l'endroit le plus intime et tout à la fois le plus lumineux de leur âme; et ils ne vous voient point! Leurs idées de chaque jour, les opérations constantes de leur intelligence, leur vie intellectuelle tout entière attestent votre auguste présence; et ils nous demandent où vous êtes? Vous êtes le soleil de leur esprit, ils ne voient qu'à la lumière des rayons qui s'échappent de votre sein; et ils prétendent ne pas vous connaître! Quel est ce mystère, ô mon Dieu, et quel est cet aveuglement d'une intelligence qui ne remarque point ce qui est sous ses yeux, ce qu'elle voit avant tout, ce qu'elle ne peut pas ne pas voir, et sans quoi elle ne peut rien connaître (2)? O divin

(1) Malebranche. — « La première fois, dit le comte de Maistre, que je lus dans le grand ouvrage de cet admirable Malebranche, si négligé par son injuste et aveugle patrie : *Que Dieu est le lieu des esprits comme l'espace est le lieu des corps*, je fus ébloui par cet éclair de génie et prêt à me prosterner. Les hommes ont peu dit de choses aussi belles. » *Soirées, entret.* X.

(2) « Mira igitur, dit saint Bonaventure, caecitas intellectus *qui non considerat illud quod prius videt, et sine quo nihil potest cognoscere.* » *Itiner. mentis in Deum*, c. 5.

soleil, lumière du monde intelligible, vous éprouvez le même sort que la lumière que vous avez faite pour éclairer le monde matériel; dans cette sphère inférieure notre œil ne voit non plus que par cette lumière, et néanmoins combien d'hommes qui ne la remarquent point et qui la traitent comme si elle n'existait point !

« De même, dit Hugues de saint Victor, qu'il n'y a qu'un soleil par qui tout est éclairé, quoiqu'il ne soit pas aperçu de tout œil qui voit par son moyen ; ainsi la lumière véritable, dont parle l'Ecriture, se répand sur tous les hommes, brille pour tous, les illumine tous : mais les uns (les méchants) voient seulement par son secours, les autres la voient elle-même. Les méchants sont éclairés pour tout voir, excepté Celui qui les fait voir ; les autres au contraire pour voir Celui qui leur tient lieu de lumière : en sorte que, lui rapportant les divers objets de leurs connaissances, ils n'aiment qu'en lui tout ce qu'ils voient, et l'aiment lui-même au-dessus de tout ce qu'ils voient. Tous les hommes donc participent de cette lumière, mais ceux-là d'une manière plus excellente qui ont le bonheur de la connaître elle-même. »

L'orgueil et la sensualité sont les deux ennemis mortels de l'homme. Quoique opposés en apparence, ces deux vices marchent presque toujours ensemble; et ce sont eux qui, joints à la légèreté naturelle de notre esprit, empêchent de voir, de reconnaître et d'adorer Dieu.

N'exagérons point cependant. Peu d'hommes, il est vrai, reconnaissent Dieu distinctement dans ces idées générales et nécessaires qui le révèlent à notre intelligence; mais la plupart l'y aperçoivent vaguement et confusé-

ment, et, bien qu'ils ne se rendent pas compte de cette vue, en subissent l'heureux empire et en proclament le consolant résultat.

De là ce *sentiment* profond et général de Dieu dont nous avons parlé plus haut et dont la vie de tous les peuples tant anciens que modernes porte la visible et ineffaçable empreinte. Notre âme est pleine de Dieu; et quand l'idée divine n'est pas aperçue, remarquée, distinguée nettement en elle-même, elle se fait jour d'une autre manière, elle éclate sous la forme du sentiment.

« Il faut avouer, dit Leibniz en parlant de l'idée innée de Dieu, que le penchant que nous avons à reconnaître l'idée de Dieu est dans la nature humaine. Et, *quand on en attribuerait le premier enseignement à la révélation*, toujours la facilité que les hommes ont témoignée à recevoir cette doctrine vient du naturel de leurs âmes. Mais nous jugerons, dans la suite, *que la doctrine externe ne fait qu'exciter ici ce qui est en nous* (1). » — Voilà en deux mots le véritable rôle de l'enseignement par rapport à l'idée de Dieu et à toutes les idées nécessaires qui s'y rattachent; l'enseignement ne les donne point, mais il aide à les démêler, à les discerner et à les *reconnaître*. Et d'un autre côté, en nous tenant à ce point de vue où nous nous sommes placés jusqu'ici, qu'est-ce que *démontrer* Dieu sinon le *montrer* et le faire *reconnaître* dans des idées présentes à tous les yeux, mais que tous ne remarquent pas suffisamment?

(1) *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, liv. I, chap. I.

Les idées dont nous venons de parler sont une manifestation directe et immédiate de Dieu ; le monde à son tour en est aussi une manifestation qui, pour n'être qu'indirecte, n'en est pas moins réelle ni moins véritable. Les idées d'ordre, de beauté et de cause, que nous portons en nous et qui, si nous les regardions de près, nous apparaîtraient encore comme un nouvel aspect de l'idée divine, nous font découvrir dans l'univers un ordre et une beauté qui, quoique manifestement finis et bornés, nous ravissent néanmoins et nous portent à considérer ce magnifique ouvrage comme l'effet d'une cause où l'ordre, la beauté, la sagesse et la puissance subsistent dans l'incomparable éclat de leur infinie perfection. Nous voyons dans le monde un reflet, une image affaiblie des inénarrables perfections de Dieu ; et, à la vue des magnificences de l'œuvre, nous proclamons spontanément la puissance et la sagesse infinies de l'ouvrier ; car, suivant la pensée de saint Paul, depuis la création le monde est comme une sorte de miroir qui réfléchit et rend sensible à tout œil qui veut voir les invisibles perfections du Créateur (1).

Les anciens Pères, en traitant de l'existence de Dieu, ont généralement fait valoir cet argument tiré de l'ordre et de la beauté du monde. Je me contenterai de citer ce gracieux et éloquent morceau de Minucius Felix. « Est-il rien, dit cet élégant écrivain, de plus manifeste et de plus incontestable, lorsque vous levez les yeux au ciel et que vous considérez toute la nature, que l'existence d'une in-

(1) *Invisibilia enim ipsius a creatura mundi, per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur.* Rom. I, 20.

telligence suprême, qui anime l'univers, qui le meut, qui le conserve et le régit? Voyez le ciel, son immensité, la rapidité de ses révolutions; comme il est semé d'astres la nuit, comme il est éclairé par le soleil pendant le jour : c'en sera assez pour reconnaître l'admirable sagesse du divin modérateur. Voyez l'année, dont le soleil mesure le cours; les mois, dont les phases diverses de la lune distinguent les parties; cette succession régulière de la lumière et des ténèbres qui marque à l'homme les heures du travail et celles du repos; et ces astres qui règlent la navigation, le temps du labour et celui de la récolte : toutes ces merveilles peuvent-elles ne pas être l'ouvrage d'un ouvrier suprême et d'une raison parfaite, puisqu'il faut tant de raison et de perspicacité pour les apercevoir et pour les comprendre? Que dirai-je de cet ordre régulier et variable des saisons et des productions de la terre : du printemps avec ses fleurs, de l'été avec ses moissons, de l'automne avec ses fruits, de l'hiver avec ses olives? Cet ordre ne serait-il pas interrompu, s'il n'était maintenu par une puissante intelligence?

« Jetez les yeux sur la mer; voyez comme elle est circonscrite dans ses rivages. Considérez le flux et le reflux de l'Océan. Regardez les fontaines jaillir sans interruption, et les fleuves rouler majestueusement leurs eaux. Parlerai-je des terrains si merveilleusement disposés en vallons, en collines, en montagnes? Des animaux pourvus d'armes si diverses pour se défendre, ou doués de tant de légèreté à la course ou au vol pour conserver leur liberté? Mais par dessus toutes ces merveilles, la beauté de la forme du corps humain annonce un Dieu pour auteur :

cette stature droite, ce visage tourné vers le ciel, ces yeux placés au sommet comme des sentinelles, et tous les autres sens rangés comme dans une forteresse. Il serait trop long d'entrer dans le détail : il n'est aucun membre du corps qui n'y soit et pour le besoin et pour l'ornement. Et, ce qui est plus admirable, la même forme se remarque dans tous les hommes et se diversifie en chacun; tous se ressemblent et tous sont différents. Que dirai-je de la manière dont nous naissons, du penchant à nous reproduire, du lait préparé dans le sein maternel pour la nourriture de l'enfant? Tout cela ne vient-il pas de Dieu? Mais il ne se borne pas à des soins généraux pour la terre, il étend sa providence à toutes ses parties. *Que si, lorsque vous entrez dans une maison où tout est propre, disposé et orné avec goût, vous ne doutez pas qu'elle n'ait un maître, et que ce maître ne soit meilleur que tout ce que vous voyez, croyez de même, quand vous considérez le ciel et la terre, que cette immense maison du monde, où l'ordre, la sagesse, la prévoyance, brillent de toutes parts, est l'ouvrage d'un maître bien supérieur à ce que le monde renferme de plus beau* (1). »

Telle est la conclusion du bon sens et de la raison, la conclusion à laquelle le merveilleux spectacle de l'univers conduit directement et nécessairement tout esprit droit et étranger aux fallacieuses subtilités d'une sophistique qui voudrait usurper le nom et la place de la philosophie. Dieu se montre dans ses ouvrages : le ciel et la terre publient sa gloire. Il a signé son œuvre; malheur à qui ne sait pas y lire son nom!

(1) *Octav.* n. XVII et XVIII.

Quand le bon sens n'est point encore perverti par la sophistique et gâté par la manie des abstractions, il n'est pas possible de résister à cet argument. « Si une horloge, dit Voltaire, prouve un horloger, si un palais annonce un architecte, comment l'univers ne démontre-t-il pas une intelligence suprême? Quelle plante, quel animal, quel élément, quel astre, ne porte pas l'empreinte de celui que Platon appelait l'éternel géomètre? Il me semble que le corps du moindre animal démontre une profondeur et une unité de dessein qui doivent à la fois nous ravir en admiration et atterrer notre esprit. Non-seulement ce chétif insecte est une machine dont tous les ressorts sont faits exactement l'un pour l'autre; non-seulement il est né, mais il vit par un art que nous ne pouvons ni imiter ni comprendre, mais sa vie a un rapport immédiat avec la nature entière, avec tous les éléments, avec tous les astres, dont la lumière se fait sentir à lui... S'il n'y a pas là immensité, unité de dessein, qui démontrent un fabricateur intelligent, immense, unique, qu'on nous démontre donc le contraire; mais c'est ce qu'on n'a jamais fait (1). »

« Convenez, s'écrie un autre chef de l'incroyance au dernier siècle, qu'il y aurait de la folie à refuser à vos semblables la faculté de penser. — Sans doute; mais que s'en-suit-il? — Il s'ensuit que si l'univers, que dis-je l'univers! si l'aile d'un papillon m'offre des traces mille fois plus distinctes d'une intelligence que vous n'avez d'indice que votre semblable a la faculté de penser, il est mille fois plus fou de nier qu'il existe un Dieu que de nier que votre sem-

(1) Voltaire, *Notes* sur les *Cabales*.

blablable pense. Or, que cela soit ainsi, c'est à vos lumières, c'est à votre conscience que j'en appelle. Avez-vous jamais remarqué dans les raisonnements, les actions et la conduite de quelque homme que ce soit, plus d'intelligence, d'ordre, de sagacité, de conséquence, que dans le mécanisme des insectes? La Divinité n'est-elle pas aussi clairement empreinte dans l'œil du ciron, que la faculté de penser dans les écrits de Newton? Quoi! *le monde formé prouverait moins une intelligence que le monde expliqué!* Quelle assertion! songez donc encore que je ne vous objecte que l'aile d'un papillon, quand je pourrais vous écraser du poids de l'univers (1). »

Nous n'insisterons pas plus longtemps. Nous avons assez rappelé la présence et le nom de Dieu à ceux qui, sans le nier, le perdent trop facilement de vue; et ce que nous avons dit suffit, croyons-nous, pour convaincre tout esprit droit et sincère. Pour les esprits mal faits ou mal disposés, des arguments, quels qu'ils soient, les changeront difficilement. Vous seul, ô mon Dieu, vous, dont l'incomparable bonté se plait à poursuivre ceux-mêmes qui l'insultent, pouvez les changer en leur inspirant cette bonne volonté et cette humble modestie qui est la compagne obligée de la vraie lumière.

On l'oublie trop souvent, la volonté joue un rôle capital dans la connaissance de Dieu et en général dans la connaissance de la vérité; l'esprit, lorsqu'il n'est pas dirigé par une volonté droite et pure, s'embarrasse et s'égare dans ses propres pensées, il finit par ne plus discerner

(1) Diderot, cité par l'éditeur de la *Raison du Christianisme*.

l'évidence et par se perdre ainsi dans l'abîme du néant. « L'homme, comme le dit excellemment le R. P. Gratry, ne s'élève pas à Dieu par l'esprit seul, par le raisonnement pris dans ce sens abstrait où l'entendent les sophistes. L'homme ne s'élève à la connaissance de Dieu que *par l'âme tout entière;* par la volonté d'abord, par la pratique du bien, qui dirige l'œil là où il faut regarder; puis, qui le purifie et le rend capable de voir. La connaissance de Dieu implique un élément moral et libre. Le rôle de la volonté consiste à vaincre les obstacles moraux, qui nous empêchent de développer en nous le sens divin, ou qui l'éteignent. Ce sens divin est la condition expérimentale de la connaissance de Dieu (1). » *Bienheureux* donc, ajouterons-nous avec la parole évangélique, *bienheureux ceux qui ont le cœur pur, parce que ceux-là verront Dieu!*

(1) *De la connaissance de Dieu*, 1re part., chap. II, p. 78-79. Paris, 1853.

CHAPITRE III.

De la nature et des attributs de Dieu.

La manière dont nous avons établi l'existence de Dieu nous a déjà fait connaître sa nature et ses principaux attributs. Nous n'ajouterons donc que quelques mots pour placer dans un plus grand jour les vérités qui résultent des considérations précédentes.

Dieu est. Mais qu'est-il? « Autant que la condition humaine permet de le faire, dit Tertullien, je définis Dieu, et telle est la voix de la conscience universelle, l'Être souverainement grand (1). » Dieu se révèle à la raison comme l'Être parfait et infini. Il est distinct de moi-même, qui suis fini, borné, imparfait; il est distinct du monde, où je découvre, il est vrai, bien des beautés et des merveilles, mais qui demeurent toujours infiniment distantes de la perfection que mon esprit aperçoit et proclame. J'ai quelque chose de l'être, de la réalité, mais je tiens plus du non-être que de l'être; car tout ce que je possède est li-

(1) « Quantum humana conditio de Deo definire potest, id definio, quod et omnium conscientia agnoscit, Deum summum esse magnum, cum de isto conveniat apud omnes. » *Adv. Marc.* lib. I, c. III.

mité, et, cette limite franchie, je ne suis plus rien. Il en est de même de toutes les choses qui m'environnent : elles ont comme moi de l'être et de la perfection, mais seulement dans une certaine mesure, elles touchent au néant par tous les points de leur être. En Dieu il n'y a rien du non-être, rien qui touche au néant, rien qui accuse la faiblesse, l'impuissance, l'imperfection. Il est l'Être par soi, l'Être absolu, l'Être pur : *Je suis celui* QUI SUIS : *celui qui* EST *m'envoie vers vous* (1). « C'est ainsi, reprend Bossuet, que Dieu se définit lui-même ; c'est-à-dire que Dieu est celui en qui le non-être n'a point de lieu ; qui par conséquent est toujours, et toujours le même ; par conséquent immuable ; par conséquent éternel : tous termes qui ne sont qu'une explication de celui-ci : *Je suis celui qui est...* Dieu est donc une intelligence, qui ne peut ni rien ignorer, ni douter de rien, ni rien apprendre ; ni perdre ni acquérir aucune perfection : car tout cela tient du non-être. Or Dieu est celui qui est, celui qui est par essence (2). »

L'*Être,* voilà le véritable nom de Dieu, voilà son nom propre, le nom incommunicable et qui n'appartient qu'à lui (3) ; car, suivant la remarque de saint Augustin, les créatures, comparées à Dieu, ne *sont* point (4). Elles ne sont rien par elles-mêmes, le peu d'être qu'elles ont elles

(1) « *Ego sum qui sum ; Qui est misit me ad vos.* » Exod. III, 14.

(2) *Élévations sur les mystères*, 1re sem. IIIe élév.

(3) C'est ce qu'exprime le nom de Jéhova que l'Écriture ne donne qu'au seul Dieu vivant et véritable.

(4) « Hoc dices eis, inquit : QUI EST misit me. Ita enim ille est, ut, in ejus comparatione, ea quae facta sunt *non sint.* » *In psalm.* CXXXIV.

le tiennent de Lui ; et encore, cet être, borné, limité de toutes parts, est sujet à mille changements, à mille variations, à mille défaillances ; c'est de l'être mêlé au néant, et où le néant garde la plus large part. Mais Dieu est l'Être, l'Être pur, l'Être sans restriction ni diminution, l'Être sans bornes, sans limites. Il est donc toute perfection, puisqu'il est la plénitude de la réalité ; et en lui toute perfection est perfection pure, absolue, sans mélange ; toute perfection est infinie. Il est la réalité souveraine, pure et absolue, la réalité parfaite et infinie.

Voilà l'idée générale que la raison et la révélation nous donnent de la nature de Dieu. Jetons maintenant un coup d'œil rapide sur les principaux attributs par lesquels elle se détermine et se précise davantage à nos yeux.

Les perfections de Dieu ne sont point *réellement* distinctes de sa nature ou de son essence, et ne sont point non plus réellement distinctes entre elles : « En Dieu, dit excellemment saint François de Sales, il n'y a ni variété ni différence quelconque de perfections ; ains il est lui-même une très-seule, très-simple et très-uniquement unique perfection ; car tout ce qui est en lui n'est que lui-même, et toutes les excellences que nous disons être en lui en une si grande diversité, elles y sont en une très-simple et très-pure unité (1). » Mais à cause de la faiblesse de notre esprit, qui ne voit les choses que successivement et par parties, nous ne pouvons

(1) *Traité de l'amour de Dieu*, liv. II, c. I.

comprendre la nature divine dans cette très-simple et très-pure unité; elle se révèle à nous sous des aspects divers que nous considérons séparément, et qui revêtent ainsi à nos yeux le caractère de perfections distinctes. Il y a toutefois en Dieu même un certain fondement à cette manière de voir; ses perfections, identiques dans l'unité et la simplicité de son être, sont *virtuellement* multiples.

On distingue d'ordinaire les attributs de Dieu en attributs *métaphysiques* et *quiescents*, et en attributs *moraux* et *actifs*, suivant qu'ils le représentent comme agissant ou non. Les principaux attributs métaphysiques sont l'*aséité*, l'éternité, l'immutabilité, la simplicité et l'immensité. Disons un mot de chacun de ces attributs.

L'aséité appartient à Dieu. Il est par soi, en vertu de sa propre essence; il tient de lui-même, de son propre fonds tout ce qu'il a ou tout ce qu'il est. Dieu n'a point un être emprunté, il n'a rien reçu du dehors; car il est l'Etre pur, l'Etre parfait et infini, l'Etre par essence: toute perfection jaillit de son essence et se confond avec elle. Dieu est donc souverainement indépendant; rien ne lui est venu, rien ne peut lui venir du dehors; il ne peut donc dépendre de rien. Sa vie n'est point, comme la nôtre, une vie d'emprunt qui, devant son être à un principe différent d'elle-même, a constamment besoin, pour se soutenir, d'un aliment étranger: la vie divine trouve en soi un aliment qui ne fait jamais défaut. Dieu, et Dieu seul, vit de lui-même, dans le sens vrai et complet de cette expression.

Dieu, étant par soi, n'a donc point commencé d'être,

il est éternel. Et l'éternité de Dieu n'exclut pas seulement tout commencement, elle exclut encore toute succession. Dieu est l'Etre pur, l'Etre absolu, il ne peut rien acquérir ni rien perdre : il demeure toujours et immuablement tout ce qu'il est. Au sein de cette nature absolue et parfaite, il n'y a point de temps; elle ne connaît ni passé ni futur; rien chez elle *n'a été,* rien ne *sera,* tout *est,* dans un indivisible et perpétuel présent. « En Dieu, dit Fénelon, rien ne dure, parce que rien ne passe; tout est fixe, tout est à la fois, tout est immobile. En Dieu rien n'a été, rien ne sera ; mais tout est. Supprimons donc pour lui toutes les questions que l'habitude et la faiblesse de l'esprit fini, qui veut embrasser l'infini à sa mode étroite et raccourcie, me tenterait de faire. Dirai-je, ô mon Dieu! que vous aviez déjà eu une éternité d'existence en vous-même avant que vous m'eussiez créé, et qu'il vous reste encore une autre éternité après ma création, où vous existez toujours? Ces mots de déjà et d'après sont indignes de *Celui qui est.* Vous ne pouvez souffrir aucun passé et aucun avenir en vous. C'est une folie que de vouloir diviser votre éternité, qui est *une permanence indivisible* : c'est vouloir que le rivage s'enfuie, parce qu'en descendant le long d'un fleuve je m'éloigne toujours de ce rivage qui est immobile. Insensé que je suis! je veux, ô immobile vérité! vous attribuer l'être borné, changeant et successif de votre créature (1)! »

Non, non, Dieu ne ressemble point à l'homme, qui n'est en quelque sorte qu'au passé et au futur, et à qui le pré-

(1) *De l'existence de Dieu*, part. II, chap. IV, 93.

sent échappe au moment même où il croit le posséder. L'homme est soumis dans sa vie, dans son activité, dans tous ses actes, à une succession, à une variation de tous les instants, parce qu'il n'a l'être et la vie qu'avec mesure. Mais en Dieu il n'y a point de mesure, il est la plénitude de l'être et la plénitude de la vie.

L'éternité divine suppose l'immutabilité ou plutôt semble se confondre avec elle. Il n'y a point en Dieu de succession, parce qu'il ne peut y avoir en lui ni altération ni changement. « Les stoïciens, dit Origène, n'ont pas honte de dire que Dieu est susceptible de changement et que sa nature pourrait être altérée, s'il se rencontrait une cause qui fût capable de le faire. Mais c'est la doctrine des juifs et des chrétiens, que Dieu est exempt de toute variation et de tout changement; ce qui leur fait dire dans leurs prières : *Pour vous, vous êtes toujours le même* (1). » — « Il y a, dit à son tour saint Irénée, cette différence entre Dieu et l'homme, que Dieu fait, et que l'homme est fait; or celui qui fait est toujours le même, mais ce qui est fait doit recevoir et un commencement, et un milieu, et un accroissement et un progrès. C'est Dieu qui fait; c'est l'homme qui est fait. Dieu donc, étant parfait en toutes choses, est, à cause de cela, toujours égal et semblable à lui-même; mais l'homme reçoit l'accroissement et la perfection en allant vers Dieu (2). » Dieu est immuable, parce qu'il est l'Être parfait, et tout changement accuse une imperfection.

Nos panthéistes modernes, à l'exemple des stoïciens

(1) *Cont. Cels.* lib. I, n. 21.
(2) Lib. IV, c. XI, n. 2.

dont parle Origène, protestent contre le dogme de l'immutabilité de Dieu. La substance universelle qu'ils appellent du nom de Dieu n'est point immuable, elle change au contraire incessamment : l'essence divine est un je ne sais quoi d'indéfinissable qui va se développant et se perfectionnant chaque jour. Dieu n'est donc plus l'Être parfait et infini ; il est souverainement imparfait, et il doit acquérir par des développements successifs les perfections qui lui manquent. Voilà l'idole vaine et ridicule que les maîtres de la philosophie contemporaine auraient voulu substituer au Dieu parfait du christianisme et de la conscience humaine. Le panthéisme, on le voit, nie l'immutabilité de Dieu, parce qu'il méconnaît son infinie perfection. Nous avons suffisamment établi précédemment la vraie nature de Dieu ; toute discussion sur ce point nous semble maintenant superflue. Ajoutons seulement que, si Dieu n'est pas immuable, il n'y a plus d'idées, plus de principes, plus de vérités immuables, puisqu'alors il n'y a plus de réalité où elles subsistent. Beaucoup de panthéistes admettent et proclament cette conséquence ; elle est le véritable point de départ de la théorie moderne du progrès indéfini en toutes choses ; mais chacun voit aisément qu'elle est en même temps la négation directe de la raison.

Dieu est simple. Il est étranger à toute espèce de composition. Et d'abord il n'est point matériel. Il n'y a point en lui de *parties*, car un être composé de parties est un être limité, un être dont chaque portion présente une certaine mesure de réalité, tandis que Dieu est la réalité pure et infinie : l'infinie perfection de Dieu exclut toute

composition de parties et par conséquent toute idée de matière. Les premiers docteurs du christianisme ont beaucoup insisté sur la spiritualité de Dieu. Cela était nécessaire à cette époque; le paganisme avait tellement matérialisé les intelligences, que les meilleurs esprits entre les païens ne pouvaient pas comprendre que l'on admît un Dieu purement spirituel. Les âmes se sont relevées de cet inexprimable abaissement, et nous ne voudrions pas aujourd'hui nous arrêter à prouver la spiritualité de Dieu.

Dieu n'est pas seulement exempt de composition matérielle, il est la souveraine simplicité. Mon âme A des facultés et des qualités réellement distinctes les unes des autres et qui ne s'identifient point avec son essence; c'est pour cela que tout change en elle et qu'elle perd aujourd'hui certaines qualités pour en acquérir d'autres demain. Un pareil état accuse encore la composition et l'imperfection. Il n'y a rien de semblable en Dieu. A parler rigoureusement, il n'A ni facultés ni qualités ; il n'A ni puissance, ni sagesse, ni bonté, ni justice ni aucune autre perfection, mais il EST ESSENTIELLEMENT toute perfection. « Nous avons, dit excellemment saint François de Sales, une grande diversité de facultés et habitudes, qui produisent aussi une grande variété d'actions; et ces actions une multitude non pareille d'ouvrages; car ainsi sont diverses les facultés de voir, d'ouïr, de goûter, toucher, se mouvoir, se nourrir, entendre, vouloir; et les habitudes de parler, marcher, jouer, chanter, coudre, sauter, nager; comme aussi les actions et les œuvres qui proviennent de ces facultés et habitudes sont grandement différentes.

Mais il n'en est pas de même en Dieu. Car il n'y a en lui qu'une très-simple infinie perfection, et en cette perfection qu'un seul très-unique et très-pur acte ; ains, pour parler plus saintement et sagement, Dieu est une seule, très-souverainement unique et très-uniquement souveraine perfection, et *cette perfection est un seul acte* très-purement simple et très-simplement pur, *lequel n'étant autre chose que la propre essence divine,* il est par conséquent toujours permanent et éternel (1). » Voilà la véritable idée de la simplicité divine.

La simplicité de Dieu soutient et explique son immensité. Dieu est immense ; il remplit le ciel et la terre de sa présence, il est tout entier dans tous les lieux du monde ; ou plutôt il n'est dans aucun lieu, mais tous les lieux et toutes les choses sont en lui. « Il n'est en aucun lieu, dit Fénelon, non plus qu'il n'est en aucun temps : car il n'a, par son être absolu et infini, aucun rapport aux lieux et aux temps, qui ne sont que des bornes et des restrictions de l'être. Demander s'il est au-delà de l'univers, s'il en surpasse les extrémités en longueur, largeur, profondeur, c'est faire une question aussi absurde que de demander s'il était avant que le monde fût, et s'il sera encore après que le monde ne sera plus. Comme il ne peut y avoir en Dieu ni passé ni futur, il ne peut y avoir aussi en lui au-delà ni au-deçà. Comme la permanence absolue exclut toute mesure de succession, l'immensité n'exclut pas moins toute mesure d'étendue. Il n'a point été, il ne sera point ; mais il est. Tout de même, à proprement parler,

(1) *Traité de l'amour de Dieu,* liv. II, ch. II.

il n'est point ici, il n'est point là, il n'est point au-delà d'une telle borne; mais il est absolument. Toutes ces expressions qui le rapportent à quelque terme, qui le fixent à un certain lieu, sont impropres et indécentes (1). » — Telle est la pensée de tous les docteurs chrétiens.

Les plus anciens Pères sont unanimes à reconnaître et à proclamer l'immensité de Dieu. « Tout est près de lui, dit saint Clément de Rome, et personne ne peut échapper à sa main puissante, car il est écrit : *Où irai-je, et où me cacherai-je de votre face? Si je monte au ciel, vous y êtes; si je me transporte aux extrémités de la terre, là est votre droite; si je descends dans les abîmes, votre esprit y est* (Ps. CXXXVII). Où ira donc l'homme, et comment pourra-t-il se soustraire à celui qui embrasse toutes choses (2)? » — « Le Seigneur, observe saint Cyprien, nous a ordonné de prier en secret, dans les lieux écartés et dans nos chambres, afin que nous sachions que Dieu est présent partout, qu'il entend et voit toutes choses, et qu'il pénètre par la plénitude de sa majesté dans les lieux les plus secrets (3). »

Ces anciens docteurs s'attachent à mettre particulièrement en lumière le côté pratique du dogme de l'immensité de Dieu; c'est par là surtout qu'ils cherchent à démontrer aux défenseurs du paganisme l'éminente supériorité du culte chrétien. Mais aussi qui ne voit la salutaire influence que ce dogme doit exercer sur la con

(1) *De l'existence de Dieu*, part. II, ch. IV, 101.

(2) *Ad Corinth.* 1 *ep.* n. XXVII et XXVIII; « ποῖ ουν τις ἀπελθῃ, η ποῦ ἀποδραση ἀπο τοῦ τα παντα ἐμπεριεχοντος; »

(3) *De orat. dom.*

duite de l'homme? Quoi de plus terrible pour le méchant; quoi de plus consolant pour le juste, que la pensée de cette présence d'un Dieu qui voit tout, entend tout, assiste à tous nos conseils et habite les plus profonds replis de notre cœur! Quelle douce et enivrante société pour l'homme de bien! et qu'elle le console magnifiquement des injustices et des froideurs de la frivole et incertaine société du monde!

Dieu contient dans l'immensité de sa nature la création tout entière, mais il ne se confond avec rien de ce qu'il embrasse : il demeure éternellement distinct de toute substance, de toute réalité finie.

Qu'il nous suffise d'avoir appelé l'attention sur les traits essentiels des principaux attributs métaphysiques; notre plan nous interdit tout détail sur ce grand et inépuisable sujet. Hâtons-nous de dire un mot des trois attributs moraux qui nous apparaissent comme le fondement de tous les autres; nous voulons parler de la puissance, de l'intelligence et de la volonté de Dieu.

Dieu est puissant. Sa puissance est souveraine, infinie, parce que tout son être est infini, parce qu'il est infiniment parfait. Rien ne limite cette puissance, rien ne peut en entraver l'exercice; c'est la puissance dans toute sa pureté, sans aucun mélange de faiblesse ou d'impuissance : c'est, dans le sens rigoureux et complet de cette expression, la *Toute-Puissance*. Dieu peut tout ce qui appartient à la puissance, il peut tout ce qu'il veut; son pouvoir ne s'arrête que là où commence le défaut, l'im-

perfection, c'est-à-dire là où commencent la défaillance et l'impuissance. Dieu peut tout ce qui n'est point contraire à sa propre nature, par conséquent tout ce qui ne porte point l'empreinte de la faiblesse et du néant. « Dieu est tout-puissant, dit saint Augustin, et c'est parce qu'il est tout-puissant qu'il ne peut mourir, qu'il ne peut mentir. Car s'il pouvait mourir, il ne serait pas tout-puissant; s'il pouvait mentir, s'il pouvait tromper et agir contre l'ordre, il ne serait pas tout-puissant (1). »

Ce caractère de la toute-puissance en Dieu apparaît en tête de tous les anciens symboles chrétiens, à partir du symbole des apôtres qui s'ouvre par ces paroles dont la sublimité égale la touchante simplicité : *Credo in Deum,* PATREM OMNIPOTENTEM; *je crois en Dieu, le* PÈRE TOUT-PUISSANT.

Dieu est intelligent. Il est l'intelligence souveraine et absolue. L'intelligence de Dieu est infinie comme son être; elle l'égale et le comprend, elle le mesure tout entier. Et l'intelligence n'est point en Dieu, comme en l'homme, à l'état de *faculté,* de *puissance,* pouvant se développer en acquérant de nouvelles connaissances; tout cela accuse l'imperfection et le défaut. L'intelligence de Dieu est, comme tout son être, toujours en acte; elle est une actualité pure et immuable, comme il convient à la réalité souveraine : la connaissance divine n'augmente et ne diminue jamais. Dieu se connaît donc éternellement tel

(1) « Deus omnipotens est; et cum sit omnipotens, mori non potest..., mentiri non potest. Nam si mori posset, non esset omnipotens; si mentiri, si falli, si fallere, si inique agere posset, non esset omnipotens. » Sermon sur le symbole, *ad Catechumenos.*

qu'il est, il voit d'une vue complète et parfaite son essence, sa nature, ses infinies perfections. Dieu se connaît et s'affirme éternellement lui-même; et c'est cette éternelle et immuable affirmation de lui-même qui constitue la vérité en soi, la vérité essentielle, la vérité absolue, la vérité souveraine, type et règle suprême de toute vérité.

L'intelligence appelle la volonté. Dieu est doué de volonté, ou plutôt il est la volonté parfaite comme il est l'intelligence infinie. La volonté présente un double aspect. Elle peut être considérée ou bien comme un principe affectif d'où naît l'amour, ou comme l'arbitre qui détermine et qui décide. Quand nous envisageons la volonté dans l'homme sous le premier point de vue, nous l'appelons affection; sous le second, nous la nommons le libre arbitre. Elle est aussi en Dieu sous ces deux faces, mais avec la différence qui sépare le parfait de l'imparfait, l'infini du fini.

Dieu, en se connaissant, s'aime d'un amour nécessaire et infini; son amour égale sa connaissance et embrasse pareillement dans un ineffable transport son être tout entier. C'est cet amour essentiel que Dieu a de lui-même qui constitue la bonté, la sainteté absolue; et c'est là qu'est la source, le principe et le modèle de toute bonté et de toute sainteté pour les volontés finies. — Nous reviendrons sur ce point en traitant du mystère de la sainte Trinité.

A l'amour en Dieu se joint l'arbitre, qui est la seconde forme de la volonté, et qui en s'exerçant prend le nom de liberté. Dieu est libre; car la liberté est une perfection, et il est l'Être souverainement parfait. Il est libre d'une

liberté pure, entière, infinie; d'une liberté qui n'est point, comme la nôtre, sujette à mille entraves, à mille défauts, à mille faiblesses, à mille contradictions. Dieu est pleinement maître de lui-même, essentiellement indépendant; il n'est soumis ni à la contrainte, ni à cette nécessité interne dont parlent les panthéistes et qui anéantirait du même coup la liberté et l'intelligence. — Nous parlerons plus loin de la liberté de Dieu dans la création.

Ces attributs de Dieu attestent suffisamment sa personnalité. Un être individuel, doué d'intelligence et de volonté propres, voilà ce qu'on appelle une personne. Le panthéisme refuse à Dieu la personnalité, puisque, comme nous l'avons vu, le dieu du panthéisme est un être général, commun, universel, n'ayant pas de vie à soi, dépourvu par conséquent d'intelligence et de volonté propres. Mais nous l'avons dit aussi, une pareille conception de Dieu en est une négation très-peu déguisée; et certes jamais l'humanité, en proclamant l'existence de Dieu, n'a entendu parler d'un être impersonnel : il fallait être philosophe indépendant pour imaginer une telle niaiserie. Non-seulement Dieu est un être personnel, mais il est la personnalité souveraine et absolue, puisqu'il est l'Être par soi, parfait, infini, vivant de lui-même *et de lui seul*, — à la différence des personnalités finies, — complétement indépendant dans sa vie individuelle, intelligence pure et volonté pure; et vivant enfin d'une vie tellement propre, tellement sienne, qu'elle est, par sa nature même, incommunicable à tout autre être. Dieu est donc le type suprême de toute personnalité. — Nous ne considérons ici que la person-

nalité absolue de Dieu; lorsque nous traiterons de la sainte Trinité, nous verrons comment la nature divine, qui est individuelle et incommunicable à toute autre nature, subsiste réellement en trois personnes distinctes.

Il nous reste un dernier point à établir ou plutôt à signaler, celui de l'unité de ce Dieu dont nous venons d'admirer la nature et les ineffables perfections.

CHAPITRE IV.

De l'unité de Dieu.

Après tout ce que nous avons dit de la nature et des attributs de Dieu, est-il besoin de nous arrêter encore à prouver longuement que ce grand Dieu est unique, et qu'il ne peut y avoir plusieurs Dieux? Nous ne le croyons point. Il n'est pas une seule des pages que nous avons écrites jusqu'ici qui ne démontre ou ne suppose le dogme de l'unité de Dieu. Et d'ailleurs de tous les hommes qui admettent l'existence de Dieu, quel est celui qui conteste aujourd'hui cette vérité? Les premiers apologistes du christianisme sentaient vivement le besoin de la défendre, et ils y ont consacré bien des pages lumineuses; cette vérité n'avait point entièrement péri dans les ténèbres du paganisme, mais elle était, comme les autres vérités de l'ordre naturel, étrangement obscurcie et défigurée : il fallait la rétablir, la replacer dans son vrai jour et la *restaurer* dans des âmes où toutes les idées étaient altérées et corrompues. Dans l'état actuel des intelligences, il n'y a plus que des esprits vains, se complaisant à combattre l'évidence par d'impertinentes subtilités, qui puissent

contester le dogme de l'unité de Dieu; quiconque admet Dieu professe par le fait même son unité.

Aussi la raison se refuse à admettre plus d'un être infini: deux ou plusieurs infinis, est une proposition qui n'a point de sens. « Qui dit perfection souveraine et infinie, s'écrie Fénelon, réduit manifestement tout à l'unité. Je ne puis donc avoir aucune idée de deux êtres infiniment parfaits; car l'un partageant la puissance infinie avec l'autre, il partagerait aussi avec lui l'infinie perfection, et par conséquent chacun d'eux serait moins puissant et moins parfait que s'il était tout seul. D'où il faut conclure, contre la supposition, que ni l'un ni l'autre ne serait véritablement cette souveraine et infinie perfection que je cherche, et qu'il faut que je trouve quelque part, puisque j'en ai une idée claire et distincte. On peut encore faire ici une remarque décisive; c'est que, si ces deux êtres qu'on suppose sont également et infiniment parfaits, ils se ressemblent en tout; car si chacun contient toute perfection, s'ils sont si exactement semblables en tout, il n'y a rien qui distingue l'idée de l'un d'avec l'idée de l'autre.... L'Être par lui-même, poursuit cet admirable écrivain, ne peut être qu'un. Il est l'Être sans rien ajouter. S'il était deux, ce serait un ajouté à un, et chacun des deux ne serait plus l'Être sans rien ajouter. Chacun des deux serait borné et restreint par l'autre. Les deux ensemble feraient la totalité de l'Être par soi, et cette totalité serait une composition. Qui dit composition, dit parties et bornes, parce que l'une n'est point l'autre. Qui dit composition de parties, dit nombre, et exclut l'infini. L'infini ne peut être qu'un. L'Être suprême doit être la suprême

unité, puisque être et unité sont synonymes. Nombre et bornes sont synonymes pareillement (1). »

La vérité de ces considérations est, pour tout esprit qui sait réfléchir, d'une évidence mathématique.

« Dieu ne serait pas, dit à son tour Tertullien, s'il n'était pas un; et il serait plus digne de lui de n'être pas du tout que d'être d'une manière indigne de lui. Or, autant que la faiblesse humaine peut définir Dieu, en consultant l'idée qui est gravée dans le cœur de chaque homme, *Dieu est l'être souverainement grand, et souverainement grand en tout ce qu'il est, dans son essence, dans son intelligence, dans sa puissance* (ce que nous nommons d'un seul mot, *l'infini*). Cela étant avoué de tout le monde, et pourrait-on le méconnaître sans nier Dieu lui-même? quelle est la loi, la condition nécessaire de la souveraine grandeur, sinon d'être unique? Comment Dieu peut-il être souverainement grand, s'il a un égal? Et il a un égal s'il existe un second être souverainement grand. Deux êtres souverainement grands ne peuvent exister à la fois, parce que la condition naturelle de l'être souverainement grand est de n'avoir point d'égal, et que la prérogative de la souveraine grandeur ne peut convenir qu'à un seul. Dieu est donc essentiellement un; et s'il n'était pas un, il ne serait pas du tout (2). »

Mais si Dieu, par là même qu'il est souverainement grand ou infini, est nécessairement unique, nous allons voir que cette unité n'est point une unité abstraite qui exclue toute espèce de pluralité.

(1) Fénelon, *loc. cit.* ch. v. — (2) *Adv. Marc.*, lib. I, c. II.

LIVRE II.

DE LA SAINTE TRINITÉ.

Le mystère de la Trinité, en nous introduisant dans les secrets les plus intimes de la vie divine, nous révélera de plus en plus la véritable nature de cet Être dont nous venons de reconnaître et de proclamer l'infinie perfection. L'entière indépendance et l'inépuisable félicité de Dieu vont nous apparaître avec un éclat nouveau dans ce mystère qu'une science superficielle déclare absurde ou tout au moins vain et inutile, et qui pour le chrétien et le vrai philosophe complète si admirablement l'idée de l'Etre souverainement parfait. Le Dieu que confesse l'Église catholique n'est point un être solitaire, sans mouvement et sans vie, éternellement plongé dans une immobile et stérile contemplation de sa personne et de son *moi;* il règne au sein de la nature divine une éternelle et ravissante société où s'épanche la vie parfaite, où trois personnes distinctes se complaisent dans un amoureux et inexprimable embrassement. C'est là, c'est dans cette société première et à jamais incomparable que

toute société créée prend sa source et doit trouver à la fois son principe et son modèle. Mais n'anticipons point; le moment viendra plus tard de venger ce dogme sublime des insultes ou des attaques d'une science frivole, et des dédains superbes d'une ignorance qui n'a d'égale que son inexplicable fatuité.

Commençons par exposer nettement la doctrine catholique sur la Trinité; nous prouverons ensuite rapidement que cette doctrine vient de Dieu et qu'elle a toujours été celle de l'Église; puis nous indiquerons les principaux adversaires que ce dogme a rencontrés ou rencontre encore de nos jours; et enfin nous tâcherons de donner, à la suite des plus illustres docteurs chrétiens, des considérations théologiques et rationnelles dans la vue d'éclaircir ce mystère et de le venger ainsi des attaques de ses trop nombreux détracteurs.

CHAPITRE I.

Doctrine catholique sur la Trinité.

Il arrive très-souvent qu'on attaque le dogme catholique de la Trinité, précisément parce qu'on ne sait point en quoi il consiste. Il est donc de la plus haute importance d'en avoir une idée juste et nette.

L'Église enseigne que la nature divine, qui est unique, subsiste en trois personnes distinctes, le Père, le Fils et

le Saint-Esprit : « Il y en a trois, dit l'apôtre saint Jean, qui rendent témoignage dans les cieux : le Père, le Verbe et l'Esprit Saint ; et ces trois sont une seule *chose* (1). » Nous confessons d'une part une seule chose, une seule nature divine, une seule substance, une seule divinité, et par conséquent un seul Dieu ; et d'une autre part, la foi catholique professe dans cette substance unique trois personnes réellement distinctes, de telle sorte que le Père se distingue du Fils et du Saint-Esprit, le Saint-Esprit du Père et du Fils. « La foi catholique, dit un symbole reçu dans toute l'Église, consiste à adorer un seul Dieu en trois personnes, et trois personnes en un seul Dieu, sans confondre les personnes et sans séparer la substance. Car autre est la personne du Père, autre celle du Fils, autre celle du Saint-Esprit. Mais la *divinité* du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit, est *une,* leur gloire égale, leur majesté coéternelle (2). »

« Nous croyons fermement et nous confessons simplement, disent les Pères du quatrième concile général de Latran, qu'il n'y a qu'un seul vrai Dieu, éternel et immense, tout-puissant, immuable, incompréhensible et ineffable, le Père, le Fils et le Saint-Esprit ; qu'il y a donc en Dieu *trois personnes, mais une seule essence, substance ou nature absolument simple* (3). »

(1) « Tres sunt qui testimonium dant in cœlis : Pater, Verbum et Spiritus Sanctus ; et hi tres unum sunt. » *1 Joan.* v, 7.

(2) *Symbole de S. Athanase.*

(3) « Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus, aeternus et immensus, omnipotens, incommutabilis, incomprehensibilis et ineffabilis, Pater, et Filius et Spiritus Sanctus ; tres qui-

Unité de nature, triplicité de personnes, voilà en deux mots le dogme catholique. Ce simple énoncé démontre sur-le-champ qu'il n'y a point de contradiction dans ce dogme; car nous distinguons la nature de la personnalité, et nous disons qu'il n'y a en Dieu qu'une seule nature, mais une triple personnalité. On peut contester cette proposition, mais je défie l'œil le plus perçant d'y découvrir une ombre de contradiction. J'y reviendrai plus tard. Poursuivons l'exposé de la doctrine chrétienne.

Il y a dans l'unité de la nature divine trois personnes distinctes; mais dans quel ordre subsistent ces trois personnes? Dans quel rapport se trouvent-elles placées à l'égard l'une de l'autre? Voici la réponse de l'Église, organe infaillible de la révélation faite par Celui qui habite éternellement dans le sein du Père : le Père est la première personne de la Trinité; du Père procède le Verbe *par voie de génération*, et c'est pourquoi il porte le nom de Fils; du Père et du Fils procède le Saint-Esprit. « Le Père n'a été ni fait ni créé, ni *engendré* d'aucun autre. Le Fils n'a été ni fait ni créé, *mais engendré du Père seul.* Le Saint-Esprit n'a été ni fait, ni créé, ni *engendré*, *mais il procède du Père et du Fils* (1). » Le Père est donc le premier; il est sans principe; il est lui-même le principe des deux autres personnes. Le Fils est la seconde personne; il procède du Père seul, et il en procède par voie de génération. Le Saint-Esprit est la troi-

dem personae, sed una essentia, substantia seu natura simplex omninò. » Cap. I.

(1) *Symbole de S. Athanase.*

sième personne ; il procède du Père et du Fils, non comme de deux principes distincts, mais comme d'un seul principe, et il n'en procède pas par voie de génération. Tel est l'ordre des personnes divines, telle est la sainte et admirable hiérarchie de cette ravissante société où s'écoule dans l'indicible effusion d'un inaltérable bonheur la vie de notre Dieu. Et cette hiérarchie incomparable n'emporte aucune inégalité entre les trois personnes ; nulle n'est antérieure ou postérieure à l'autre, car en Dieu il n'y a point de temps, il n'y a point de succession ; et toutes ont les mêmes perfections, parce que toutes ont la même nature parfaite. « Dans cette Trinité, dit le symbole de saint Athanase, il n'y a rien de plus ancien et rien de moins ancien, rien de plus grand et rien de moins grand ; mais les trois personnes sont coéternelles et coégales entre elles. »

Voilà ce qu'enseigne l'Église, voilà ce que nous croyons sur le mystère de la sainte Trinité. Tâchons maintenant de constater la divine origine de cet enseignement.

CHAPITRE II.

Origine du dogme de la Trinité. — Il est révélé de Dieu et il a toujours été cru dans l'Église chrétienne.

§ I.

De la connaissance de ce dogme avant Jésus-Christ.

On pourrait d'abord se demander si et jusqu'à quel point le dogme de la Trinité a été connu avant la révélation faite par Jésus-Christ. Cette question a été plus d'une fois soulevée, et elle a reçu des solutions fort diverses. Les rationalistes, qui ne reconnaissent point de révélation surnaturelle et qui ne voient dans la Trinité qu'un produit de la raison humaine, prétendent que le dogme chrétien n'est qu'un développement ou une transformation d'idées répandues dans les doctrines théologiques et philosophiques des peuples anciens. A ce compte, le mystère de la Trinité ne serait donc point la propriété du christianisme; ce ne serait ni à Jésus-Christ ni à ceux que Dieu avait chargé d'annoncer son avénement que nous en devrions la connaissance; ce grand

mystère ne serait plus qu'un dogme banal, appartenant également à tous les peuples, parce que la raison de tous les philosophes aurait pu le découvrir ou l'inventer. Voilà le thème que développent aujourd'hui beaucoup d'écrivains rationalistes.

Il en est qui vont jusqu'à nommer le peuple ancien auquel le christianisme aurait emprunté la doctrine de la Trinité; les uns affirment qu'il la doit à l'Inde, d'autres à la Perse, plusieurs à la Grèce, un grand nombre pensent qu'elle est le résultat d'une fusion des théories grecques et orientales.

Mon intention n'est point de discuter en détail les diverses assertions du rationalisme sur l'origine du dogme chrétien, le plan de cet ouvrage ne me le permet point; j'ajouterai que cela n'est pas nécessaire, parce que ces assertions ne me semblent point sérieuses. Dieu me garde de vouloir blesser personne! mais je le déclare bien haut, je n'ai jamais compris que des hommes instruits, n'étant pas entièrement étrangers à l'histoire de Jésus-Christ et de l'Église primitive, aient pu affirmer sans rire que les chrétiens avaient puisé à une source païenne leur dogme de la Trinité. Certes, pour parler ainsi, il faut n'avoir jamais ouvert le nouveau Testament ni aucun des écrits des premiers Pères de l'Église; car on y remarque un tel éloignement pour toutes les idées *profanes*, il y règne un esprit si profondément opposé à toute théorie philosophique, qu'il ne saurait même venir à la pensée d'un homme qui parcourt avec bonne foi ces monuments si simples et si grands, que la doctrine chrétienne puisse être en aucune façon le résultat d'une influence étrangère.

Je n'ignore pas que ceux qui attribuent à des influences païennes la formation du dogme chrétien de la Trinité prétendent que ce dogme ne fut pas nettement connu et rigoureusement déterminé dans l'Église primitive; à les en croire, il se forma lentement et péniblement, avec beaucoup d'hésitations et même de contradictions, et il n'atteignit point son développement complet avant le quatrième siècle. C'est ainsi que, pour défendre une thèse désespérée, on *refait* aujourd'hui l'histoire du christianisme. Nous verrons tout à l'heure sur quoi repose cette nouvelle assertion.

On nous reproche très-souvent de ne point apprécier les choses avec une véritable indépendance d'esprit, de nous laisser dominer par des préjugés qui nous aveuglent; c'est là un texte banal d'intarissables récriminations à l'adresse des savants catholiques. La suite de ce travail prouvera, je l'espère, que si nous avons des préjugés, ils ne sont pas sans fondement. Mais que les rationalistes, ces ennemis-nés de tout préjugé, me permettent de le leur dire, leur critique et leurs raisonnements en matière de religion n'ont guère d'autre base que le plus frivole et le plus insoutenable des préjugés : à savoir, qu'il n'y a pas de révélation surnaturelle. Tel est en particulier le préjugé qui dicte tous les jugements de nos adversaires sur l'origine du dogme de la Trinité. *Il est de foi* parmi eux qu'il n'y a rien de surnaturel en ce monde, que Jésus-Christ n'est pas Dieu, que le christianisme n'est qu'une institution humaine; il faut donc que toutes ses doctrines aient leur source dans la raison ou dans l'imagination de l'homme. Voilà le véritable point de dé-

part de toutes les difficutés qu'on nous oppose; voilà ce qui explique pourquoi des hommes d'ailleurs sérieux et instruits attachent de l'importance à des arguments qui au fond sont d'ordinaire souverainement ridicules : ils obéissent en aveugles à un préjugé qu'ils ne discutent point et contre lequel proteste l'histoire de l'humanité tout entière. Je suis profondément convaincu que, sans ce préjugé, nul rationaliste ne prendrait au sérieux les arguments allégués contre l'origine divine du mystère de la Trinité.

Je suppose en effet avec nos adversaires que ce dogme sublime n'ait pas été entièrement inconnu de certains peuples anciens; je veux pour le moment ne pas mettre en doute l'exactitude de leurs assertions à cet égard; qu'en résultera-t-il contre l'enseignement chrétien? Rien, absolument rien. D'abord, de l'aveu de tous, les peuples dont on parle n'ont eu qu'une connaissance fort imparfaite et très-incomplète de la Trinité; les idées qu'on croit retrouver dans leurs monuments ne sont après tout qu'une ébauche très-grossière du dogme catholique tel que nous l'avons défini, et même elles le contredisent en plus d'un point. Tout le monde est d'accord à cet égard. Mais s'il en est ainsi, comment admettre que la doctrine chrétienne, qui se présente *complète* et nettement définie dès son origine, soit le développement *graduel* de ces idées que l'on nous donne pour sa première ébauche? Ce n'est pas de cette façon que se développent les doctrines qui viennent de l'homme.

Et d'ailleurs ces idées vagues, flottantes, indécises, que vous croyez reconnaître dans les traditions religieuses ou

dans les écrits philosophiques du vieux monde, de quel droit prétendrez-vous en faire honneur à la seule raison de l'homme? Quelle règle de critique vous autorise à les regarder uniquement comme le produit de l'esprit humain? Ne pourrait-on pas raisonner d'une tout autre manière et faire remonter à une source surnaturelle et divine ce qu'il vous plaît d'attribuer à une source naturelle et purement humaine? Dès les premiers siècles du christianisme, il s'est rencontré des écrivains religieux, il en est encore un certain nombre aujourd'hui qui pensent aussi retrouver dans les traditions de certains peuples anciens quelques traces obscures du dogme de la Trinité; mais ces écrivains argumentent tout autrement que vous, et il me semble que l'histoire et la logique sont pour eux. Voici comme ils peuvent raisonner dans leur hypothèse. Tous les hommes proviennent d'une même souche, et ils ont tous le même Dieu pour auteur. Dieu, en créant l'homme, dut lui révéler sa destinée et les moyens de l'accomplir : sans cela point de Providence, point de rapport entre le créateur et la plus noble de ses créatures terrestres. Il y eut donc primitivement une révélation, quel qu'en ait été le mode, une manifestation de Dieu à l'homme. Mais que comprit cette révélation? Les monuments sacrés ne nous permettent pas de le déterminer avec précision; mais tout semble porter à croire que Dieu fit entrevoir à l'homme le mystère de son essence infinie subsistant en trois personnes distinctes, car l'homme était destiné à la pleine et éternelle possession de cette essence, et il paraît convenable, vu l'état de perfection où il dut être placé à l'origine, que Dieu lui ait

fait du moins pressentir l'ineffable secret de sa destinée surnaturelle. L'homme était fait pour voir face à face et posséder éternellement Dieu tel qu'il est en lui-même, c'est-à-dire la sainte Trinité; ne convenait-il pas que ce mystère lui fût révélé, au moins dans une certaine mesure? D'après cela, il serait donc permis de penser que les hommes, au berceau de la société, en gardèrent une notion; je ne dirai pas aussi claire et aussi précise que celle dont le christianisme nous a mis en possession, mais du moins une notion quelconque, si faible et si imparfaite qu'on veuille la supposer. Pourquoi le genre humain, dispersé dans la suite sur tous les points du globe, n'aurait-il pas conservé quelque vague souvenir d'une doctrine dont la lumière avait lui sur son berceau? Je n'affirme rien sur le degré de connaissance que l'humanité a pu garder de ce mystère; je sais que l'homme oublie vite, surtout les choses du monde surnaturel; je ne veux que poser une question qui me semble mériter l'attention de tout esprit sérieux.

En outre ne pourrait-on pas soutenir avec quelques Pères de l'Église que les peuples païens chez qui on croit rencontrer certaines traces d'une doctrine de la Trinité la devaient à la tradition de ce peuple juif, que Dieu s'est plu à promener comme un fanal lumineux au milieu des ténèbres du vieux monde?

C'est ainsi que raisonnent beaucoup d'écrivains religieux pour expliquer la présence de certaines idées vagues sur la Trinité dans les monuments de quelques nations païennes; à leurs yeux ces idées dérivent soit directement de la révélation primitive, soit de la tradition

juive, avec laquelle bien des sages de l'antiquité ont pu se mettre en rapport. Je ne vois pas ce que l'on peut opposer de sérieux à un pareil raisonnement; et c'est pour cela que je ne comprends pas quel argument la présence d'une certaine doctrine de la Trinité dans les traditions des peuples anciens pourrait fournir contre la divine origine du dogme catholique. Évidemment c'est méconnaître et les lois de l'histoire et celles de la logique que de prétendre nous attaquer avec de semblables armes.

Je ne m'arrêterai pas maintenant à discuter la question de savoir si réellement l'on rencontre quelques notions de la Trinité dans les livres sacrés de la Chine, de l'Inde, de la Perse, ou dans les écrits du plus illustre représentant de la philosophie grecque; sur le terrain où nous venons de nous placer, cette question n'a plus qu'une importance tout à fait secondaire. Je n'ajouterai qu'un mot sur ce point. D'après les observations que j'ai faites tout à l'heure à la suite de plusieurs écrivains chrétiens, *il n'est pas impossible* que certains monuments du monde païen présentent quelques vestiges à demi effacés d'une doctrine de Trinité, il n'est pas impossible que l'on y rencontre certaines idées qui rappellent le dogme catholique. Néanmoins je pense qu'il ne faut pas admettre facilement comme des analogies réelles avec la doctrine chrétienne certaines expressions qui au premier aspect semblent avoir quelque rapport avec elle; le plus souvent la ressemblance n'est qu'apparente, et une critique sévère découvrirait dans la plupart des textes cités, soit par les rationalistes, soit par des écrivains religieux même, tout autre chose que ce qu'on croit y voir.

Mais la doctrine de la Trinité a-t-elle réellement été connue du peuple juif, de ce peuple que Dieu s'était choisi entre les autres peuples pour en faire le dépositaire public de la vraie religion et préparer par son moyen la rédemption du genre humain tout entier? Le dogme de la Trinité se trouve-t-il énoncé dans les Écritures divines que ce peuple nous a transmises, est-il dans l'ancien Testament? Il y a, croyons-nous, dans le vieux Testament quelques passages qui supposent évidemment le dogme de la Trinité et qui n'ont de sens raisonnable que par ce dogme (1).

Il est donc permis d'affirmer que les plus instruits d'entre les juifs, ceux dont l'esprit embrassait l'enseignement religieux dans toute son étendue, durent avoir une certaine connaissance de ce grand dogme. Mais il n'est pas moins évident pour nous que cette connaissance dut être assez vague, assez obscure, fort incomplète. Le peuple juif ne connaissait clairement que l'unité de Dieu; c'est ce dogme qu'il fut particulièrement chargé de garder intact au milieu des altérations grossières que lui faisait subir l'imagination toute matérialisée des nations idolâtres. Dieu attendait pour révéler aux hommes le mystère de sa vie intime le moment où il devait accomplir en leur faveur le plus grand acte d'amour que son cœur pût lui inspirer; il fallait qu'une personne de cette adorable Trinité, se mêlant à la société des hommes, vînt elle-même leur dévoiler

(1) M. Staudenmaier a traité ce point avec beaucoup d'érudition et d'intelligence dans sa *Dogmatique chrétienne : Die Christliche Dogmatik*, IIe vol., p. 481-495. Fribourg en Brisgau, 1844.

le secret de la société première et parfaite qui subsiste éternellement au sein de l'unité vivante de la nature divine. Il était réservé au Fils de Dieu fait homme de nous enseigner clairement le dogme de la Trinité. Nous allons voir comment il l'a fait.

§ II.

Le dogme de la Trinité clairement enseigné dans le nouveau Testament.

Nous l'avons dit tout à l'heure, à en croire plusieurs écrivains rationalistes, le dogme de la Trinité ne fut point connu, tel que l'Église le professe aujourd'hui, à l'origine du christianisme; il se forma peu à peu, et même sous l'empire d'une influence étrangère à la religion enseignée par Jésus-Christ, et il n'atteignit point son développement essentiel avant le quatrième siècle. L'un des plus sérieux interprètes du rationalisme français a écrit sur cette prétendue formation du dogme de la Trinité quelques pages fort curieuses; je veux parler de M. Vacherot dans son *Histoire de l'école d'Alexandrie*. Écoutons-le un instant. « Le christianisme primitif, dit-il, accepta la théologie juive sans y rien changer. Il *conserva* (!) la triple conception de Dieu, du Verbe et de l'Esprit saint, en y ajoutant seulement l'incarnation du Verbe divin en Jésus-Christ, et la communication spéciale de l'Esprit saint à son Église. Le Dieu de la religion nouvelle était donc encore le Dieu abstrait et mystérieux de l'Orient. Le monde avait tou-

jours connu son Verbe et son Esprit; *mais ni le Verbe ni l'Esprit n'étaient Dieu même.* Le monde avait récemment vu et entendu le Verbe incarné, le Christ; il avait avidement recueilli le souffle divin de la bouche des Apôtres : *mais le Fils et le Saint-Esprit n'étant Dieu ni l'un ni l'autre,* la figure de l'un ne pouvait être qu'une image, et l'inspiration de l'autre qu'un écho de Dieu... La théologie chrétienne était encore loin de la Trinité proprement dite; tant qu'elle resta soumise aux influences de l'Orient, elle maintint le Verbe et l'Esprit saint en dehors de la nature divine, et ne put comprendre la consubstantialité du Père, du Fils et de l'Esprit... Ce qui démontre surtout la puissante influence de la philosophie grecque sur le développement ultérieur de la théologie chrétienne et sur la formation du dogme de la Trinité qui le résume, c'est que toutes les sectes purement orientales du christianisme se refusèrent obstinément à reconnaître la consubstantialité des hypostases de la nature divine, même après l'arrêt des conciles de Nicée et de Constantinople. Jamais les chrétiens de la Judée ne purent comprendre cette profonde doctrine d'un Dieu en trois personnes, dont chacune possède au même titre et au même degré la nature divine; ils s'en tinrent au Dieu de Moïse, et ne voulurent voir dans le Fils et le Saint-Esprit que de simples organes de la puissance de Dieu. Le dogme de la Trinité leur sembla un retour au polythéisme... *Le berceau du dogme de la Trinité est une ville grecque,* et le héros de cette grande polémique qui aboutit au symbole de Nicée est un Alexandrin. Athanase finit l'œuvre commencée par d'autres Alexandrins, saint Clément, Origène. Ce grand

symbole résume toute la théologie orientale et toute la théologie grecque (1). »

Que M. Vacherot nous permette de le dire, on demeure confondu à la vue d'une telle ignorance jointe à une telle présomption : tout est faux, puérilement faux dans ces lignes, et tout s'affirme sur un ton qui semble défier toute critique! Et néanmoins M. Vacherot est un esprit sérieux, un écrivain qui ne manque ni d'érudition ni d'intelligence; il est un des représentants les plus instruits et les plus graves du rationalisme français. Comment donc expliquer cette incroyable aberration de jugement, sinon par ce fatal préjugé dont j'ai parlé plus haut et qui tyrannise et asservit l'intelligence de tous nos *libres* penseurs? On nie le surnaturel, on pose en principe que toute religion, toute doctrine, étant purement humaine, doit se développer graduellement : malheur aux faits qui viendraient contredire cette théorie, il faut qu'ils disparaissent du domaine de l'histoire ou que tout au moins ils se résignent à se voir plier à tous les besoins de ce *préjugé* qu'on décore du nom de principe! On écrit positivement l'histoire en dépit des faits, et par conséquent en dépit de l'histoire elle-même. Prouvons rapidement que ces observations n'ont rien d'exagéré.

Le concile de Nicée, auquel on attribue la formation du dogme de la Trinité, n'a fait que formuler solennellement ce que croyait et ce qu'avait toujours cru l'Église

(1) *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, tom. I, p. 297-299. Paris, 1846.

catholique. Il y a longtemps que tout ce qui se rattache à cette question a été minutieusement discuté par de savants théologiens non-seulement catholiques, mais encore protestants ; et si nos rationalistes contemporains n'étaient pas pour la plupart complétement étrangers aux traditions scientifiques du christianisme, ils s'exprimeraient avec un peu plus de réserve sur des sujets vingt fois discutés et approfondis dans les écoles théologiques. Tout récemment cette matière a été traitée avec beaucoup d'intelligence et d'érudition par Mœhler en Allemagne (1), et en France par M. Ginoulhiac (2). Pour nous, nous devrons être très-bref, mais nous tâcherons d'être suffisamment clair. Commençons par le nouveau Testament.

Le nouveau Testament est plein de témoignages soit directs soit indirects en faveur du dogme de la Trinité. Nous qui sommes initiés à la vie et aux idées chrétiennes, qui avons, suivant la belle expression des Pères, *le sens chrétien*, nous *reconnaissons* tout de suite et sans effort dans une foule de passages du nouveau Testament la doctrine que nous a donnée l'enseignement de l'Eglise; ce livre sacré est pour nous un livre de famille qui parle de choses qui nous sont familières et auxquelles notre âme est faite dès longtemps. Voilà pourquoi nous le comprenons si facilement. Nous sommes dans les dispositions d'esprit où se trouvaient ceux à qui ce livre fut d'abord adressé; ils avaient déjà reçu l'enseignement chrétien;

(1) *Athanase le Grand et l'Église de son temps en lutte avec l'Arianisme*, liv. I.

(2) *Histoire du dogme catholique pendant les trois premiers siècles de l'Église et jusqu'au concile de Nicée.*

ils connaissaient et croyaient les dogmes que les Évangiles et les Lettres des Apôtres leur rappelaient : voilà pourquoi il suffisait souvent d'un mot pour les leur désigner. Nous retrouvons généralement avec la même facilité dans ces monuments de notre foi les points de doctrine dont notre première instruction chrétienne nous a mis en possession. Mais on comprend sans peine qu'il soit plus difficile à des hommes dépourvus du sens chrétien de les y apercevoir clairement, ils sont dans une situation d'esprit tout opposée à celle que réclame la lecture de ces divins écrits. C'est là une considération dont la justesse frappera tout le monde, et elle est capitale dans la controverse soit avec les protestants soit avec les incrédules. Bornons-nous ici à appeler l'attention sur quelques passages dont la signification ne sera contestée d'aucun esprit sincère et ne connaissant d'autres lois que celles du bon sens.

Les trois premiers évangélistes, racontant l'histoire du baptême de Jésus-Christ, nous apprennent qu'au moment où il fut baptisé, une voix se fit entendre qui prononça ces paroles : « *Celui-ci est mon Fils bien-aimé en qui j'ai mis mes complaisances* (Matth. III; Marc. I; Luc. III), » et qu'en même temps « *le Saint-Esprit descendit sur lui sous la forme d'une colombe.* » — Nous allons voir que le Fils et le Saint-Esprit sont bien réellement distincts entre eux et distincts du Père, quoiqu'ils aient tous trois la même nature. Écoutons Jésus-Christ parler de sa propre personne, tout en montrant le lien qui l'unit à celle de son Père. « Dieu a tellement aimé le monde qu'il a donné

son Fils unique, afin que quiconque croit en lui ne périsse point, mais qu'il ait la vie éternelle (1). »

Ce Fils unique de Dieu, qui se dit en même temps le fils de l'homme, est descendu du ciel, et néanmoins il est toujours au ciel. « Personne n'est monté au ciel, sinon celui qui est descendu du ciel, le fils de l'homme, *qui est au ciel* (2). »

Ce Fils unique est sorti du Père, et il est venu dans le monde. « Le Père lui-même vous aime, dit-il à ses disciples, parce que vous m'avez aimé et que vous avez cru que *moi* je suis sorti de Dieu (3). *Je suis sorti du Père*, et je suis venu dans le monde (4). » Et le Père dont le Fils est sorti n'est point d'une autre nature que lui : « Moi et mon Père *nous sommes une seule chose* (5). » — C'est pour cela que le Père est en lui, et qu'il est dans le Père : « Le Père est en moi et moi dans le Père (6). »

Il se donne constamment pour Dieu aussi bien que son Père, et c'est pour ce motif que les juifs, qui l'ont parfaitement compris, veulent le lapider comme blasphémateur. Il nous faudrait transcrire ici presque en entier ce discours visiblement divin où Jésus-Christ, au moment de quitter ses disciples, épanche une dernière fois son cœur et leur fait des adieux qui, tout en attestant sa propre

(1) *Joan.* III, 16.

(2) « Nemo ascendit in cœlum, nisi qui descendit de cœlo, filius hominis *qui est in cœlo.* » *Joan.* III, 13.

(3) « ... ὅτι ἐγὼ παρὰ τοῦ θεοῦ ἐξῆλθον. »

(4) *Ibid.* XVI, 27,28.

(5) « Ego et Pater *unum* sumus. » *Ibid.* X, 30. — J.-C. ne dit point : *unus* sumus, mais *unum*, ἕν ἐσμεν, une même chose.

(6) *Ibid.* 38.

divinité, marquent en même temps et l'unité de nature et la distinction des trois personnes divines, le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Contentons-nous d'en détacher quelques traits. « Je suis la voie et la vérité et la vie. Nul ne vient au Père sinon par moi. Si vous m'eussiez connu, vous eussiez aussi connu mon Père; mais vous allez le connaître, et vous l'avez déjà vu. Philippe lui dit : Maître, montrez-nous le Père, et il nous suffit. Jésus lui répond : Il y a si longtemps que je suis avec vous, et vous ne me connaissez pas? Philippe, celui qui me voit voit aussi le Père. Comment donc dites-vous : montrez-nous le Père? Ne croyez-vous pas que je suis dans le Père, et que le Père est en moi? Ce que je vous dis, je ne le dis pas de moi-même; mais le Père, qui demeure en moi, fait les œuvres que je fais (1). »

Dans ce même discours Jésus-Christ parle également du Saint-Esprit comme d'une personne distincte et tout ensemble véritablement divine. Il dit à ses disciples attristés de se voir bientôt enlever leur consolateur et leur appui : « Et moi je prierai le Père, et il vous donnera un *autre* Paraclet (consolateur) pour demeurer éternellement avec vous, l'Esprit de vérité, que le monde ne peut recevoir.... Le Paraclet, ajoute-t-il, l'Esprit-Saint, que le Père enverra en mon nom, lui vous enseignera toutes choses et vous rappellera tout ce que je vous ai dit (2). » — « Quand il sera venu, le Paraclet que je vous enverrai du sein du Père, l'Esprit de vérité qui procède

(1) *Joan.* XIV, 6-11.
(2) *Ibid.* XIV, 16, 17, 26.

du Père, c'est lui qui rendra témoignage de moi (xv, 26).» — « Il vous est avantageux que je m'en aille; car si je ne m'en vais point, le Paraclet ne viendra point à vous; mais si je m'en vais, je vous l'enverrai... Et quand il viendra, cet Esprit de vérité, il vous enseignera toute vérité; car il ne parlera point de lui-même, *mais il dira tout ce qu'il entendra*, et vous fera connaître ce qui doit arriver. C'est lui qui me glorifiera, *parce qu'il recevra de ce qui est à moi,* et il vous honorera. » Et pour prévenir sans doute, comme le fait excellemment observer M. Ginoulhiac (1), la difficulté qui pouvait naître dans l'esprit des apôtres à l'occasion de ce qu'il avait dit, que le Saint-Esprit procédait du Père, le Sauveur ajoute aussitôt : « Tout ce qui est à mon Père est à moi. C'est pourquoi j'ai dit qu'il recevra de ce qui est à moi et qu'il vous l'annoncera (2). »

Quel homme non prévenu, et n'écoutant que la simple voix du bon sens, ne verra point dans ces admirables paroles du Sauveur ce que tous les catholiques y voient, trois personnes réellement distinctes entre elles et toutes trois également divines, ayant la même nature et par conséquent la même opération? N'y est-il même pas dit assez clairement que le Fils procède du Père, et le Saint-Esprit du Père et du Fils?

Jésus-Christ, en quittant la terre, ordonna à ses apôtres d'aller enseigner toutes les nations et de les baptiser au

(1) *Ouv. cit.* 1re part. liv. IV, ch. V.

(2) Omnia quaecumque habet Pater, mea sunt. Propterea dixi: *quia de meo accipiet,* et annuntiabit vobis. » XVI, 15.

nom de ces trois personnes divines : « Allez, leur dit-il, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit (1). » Ces paroles deviendront la formule même du baptême, et l'entrée dans la religion de Jésus-Christ sera nécessairement marquée par un acte de foi public en la sainte Trinité.

Le langage des disciples est conforme de tout point à celui de leur Maître. Je crois inutile de citer beaucoup de textes. Saint Paul est plein du sentiment de la divinité de Jésus-Christ, et ce sentiment éclate à chaque page et de mille manières dans ses Épîtres. Il appelle son maître bien-aimé « le Christ qui est au-dessus de tout, le Dieu béni dans les siècles (2). » Il nous le présente avec saint Jean comme celui par qui tout a été fait, celui qui est *la splendeur de la gloire* du Père et *la figure de sa substance;* celui qui soutient toutes choses par sa parole (3). Écrivant aux fidèles de Philippes, saint Paul leur recommande l'humilité en leur rappelant l'exemple de Jésus-Christ qui, comme ils le savaient, étant Dieu par nature, entièrement égal à Dieu, avait daigné voiler sa divinité et prendre la forme d'un esclave (4).

Tout le monde connaît ce magnifique début de l'Évangile de saint Jean, que l'Église fait redire chaque jour à la

(1) *Matth.* XXVII, 19.

(2) « Christus qui est super omnia Deus benedictus in saecula. » *Rom.* IX, 5.

(3) *Hebr.* I.

(4) « Qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est *esse se aequalem Deo :* sed semetipsum exinanivit formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo. » — Voir le savant commentaire de M. Beelen sur ce passage.

fin de la messe par ses ministres : « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était en Dieu, et le Verbe était Dieu. Il était au commencement en Dieu. Tout a été fait par lui... En lui était la vie, et la vie était la lumière des hommes; et la lumière luit dans les ténèbres, et les ténèbres ne l'ont point comprise... Il était la vraie lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde. Il était dans le monde, et le monde a été fait par lui, et le monde ne l'a point connu.... Et le Verbe s'est fait chair, et il a habité parmi nous; et nous avons vu sa gloire, la gloire qui appartient au Fils unique du Père, et qui est plein de grâce et de vérité. » — Serait-il possible de parler un langage et plus clair et plus magnifique?

Toutes les fois que l'occasion s'en présente, les apôtres parlent également de l'Esprit Saint comme d'une personne vraiment divine et distincte du Père et du Fils. « Il y a diversité de dons spirituels, écrit saint Paul aux Corinthiens, mais il n'y a qu'un même Esprit. Il y a diversité de ministères, mais il n'y a qu'un même Seigneur. Il y a diversité d'opérations, mais il n'y a qu'un même Dieu qui opère tout en tous. » Et énumérant en détail les divers dons qui sont faits aux chrétiens par le Saint-Esprit, il conclut ainsi : « Or c'est l'unique et le même Esprit qui opère toutes ces choses, distribuant à chacun selon qu'il lui plaît (1). » — Voilà bien l'Esprit-Saint désigné comme une personne à part et comme auteur d'opérations et de dons divins.

En vingt endroits du nouveau Testament la sanctifica-

(1) I *Cor.* XII, 4-11.

tion des fidèles est attribuée spécialement à ce même Esprit, que nous avons entendu le Sauveur promettre à ses Apôtres et qui devait compléter l'œuvre de la rédemption. C'est lui qui, selon cette promesse solennelle de Jésus-Christ, descend sur les Apôtres le jour de la Pentecôte (1), éclaire et transforme instantanément ces hommes grossiers et timides, et devient le principe de toutes ces merveilles dont les *Actes des Apôtres* et leurs *Épîtres* sont pleins et qui remplissent d'ailleurs toute l'histoire primitive du christianisme.

Mais pourquoi insister davantage? Le nouveau Testament abonde en passages qui prouvent directement ou qui supposent la distinction et en même temps l'égalité substantielle du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Il faut nous borner. Nous en avons dit assez pour écarter toute difficulté raisonnable. Et du reste la foi de l'Église primitive va nous montrer de plus en plus avec une évidence qui ne se discute point que tel fut bien réellement l'enseignement de Jésus-Christ et des Apôtres.

Seulement avant d'aller plus loin, je me permettrai de demander si j'ai qualifié trop sévèrement l'ignorance et la légèreté de ces écrivains rationalistes qui, asservis au joug d'un préjugé tyrannique, nous déclarent avec un imperturbable aplomb que la Trinité chrétienne est une doctrine d'emprunt, qu'elle ne se trouve qu'à l'état d'ébauche très-imparfaite dans le nouveau Testament, et qu'elle dut s'élaborer peu à peu et très-péniblement pour atteindre la perfection où nous la voyons enfin au quatrième siècle?

(1) *Act. apost.* II.

N'est-ce point là véritablement écrire l'histoire en dépit des faits? Ah! que nos adversaires daignent donc ouvrir une fois l'Évangile sans préjugé, sans préoccupation systématique! Ils verront si le langage de Jésus-Christ est celui d'un philosophe élaborant péniblement une doctrine qui lui est étrangère et qu'il cherche à déduire de principes posés par d'autres! Non, non, le Sauveur ne cherche rien, ne déduit rien; il ne raisonne point, il ne discute point, il affirme; il parle des secrets de la vie divine sans hésitation, sans effort, sans étude, avec un abandon, une simplicité et en même temps une netteté et une assurance qui révèlent tout autre chose qu'un sage et un philosophe. Jamais homme n'a parlé de la sorte. « On le voit plein des secrets de Dieu, dit Bossuet; mais on voit qu'il n'en est pas étonné, comme les autres mortels à qui Dieu se communique : il en parle naturellement comme étant né dans ce secret et dans cette gloire; et *ce qu'il a sans mesure* (Joan. III, 34), il le répand avec mesure, afin que notre faiblesse le puisse porter (1). » Voilà le véritable caractère de l'enseignement de Jésus-Christ, la lecture la plus superficielle de l'Évangile suffit pour le remarquer; et ce caractère n'est pas d'un enseignement humain.

(1) *Discours sur l'Histoire universelle,* IIe part. chap. XIX.

§ III.

Foi de l'Église primitive.

La foi de l'Église primitive ne laisse point de place au doute sur la nature de l'enseignement du Christ au sujet de la Trinité.

Il n'est pas besoin de longues et laborieuses investigations pour constater quelle fut à cet égard la croyance des premiers chrétiens. Il y a dans la vie de la société religieuse fondée par Jésus-Christ certains faits publics, solennels, éclatants, où sa pensée et ses sentiments intimes se révèlent d'une manière visible à tous les yeux; il suffit que nous arrêtions un instant notre attention sur ces faits. Et pour mieux en comprendre la portée, faisons tout d'abord cette remarque générale, que tous les chrétiens ne reconnaissaient et n'adoraient qu'un seul Dieu : le dogme de l'unité de Dieu a toujours été le premier article du symbole chrétien, c'est là un fait que personne ne conteste. Par conséquent, dès qu'il est question de Dieu, toutes les fois que la société chrétienne parle de *plusieurs,* il ne peut jamais s'agir de plusieurs natures distinctes, mais uniquement de plusieurs personnes ayant la même nature et ainsi la même divinité. D'ailleurs la vérité de cette assertion va ressortir avec éclat des faits généraux que nous voulons rappeler ici brièvement.

Le dogme de la Trinité, que l'on cherche aujourd'hui

à faire passer pour un produit de la philosophie, fut toujours au contraire un dogme éminemment populaire dans l'Église chrétienne; la vie chrétienne tout entière, le culte, les prières, les pratiques religieuses, tout atteste la foi à ce dogme, tout s'y rattache ou s'en appuie. Je n'insisterai que sur quelques faits, qui suffiront, je l'espère, à placer cette vérité dans tout son jour.

« Allez, avait dit le Sauveur aux Apôtres, enseignez toutes les nations, *les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit* (1). » Ces dernières paroles sont devenues la formule du baptême; en sorte que ce sacrement renfermait une profession de foi explicite au dogme de la Trinité.

« Les monuments de l'antiquité ecclésiastique, dit M. Ginoulhiac, attestent d'un commun accord que le baptême était administré conformément à la formule évangélique, c'est-à-dire *au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit*. Outre le témoignage du livre des Constitutions apostoliques qui ne saurait être plus formel (2), saint Justin dans son Apologie, Tertullien dans plusieurs de ses ouvrages, saint Clément d'Alexandrie dans ses Stromates et dans ses extraits de Théodote, disent que cette pratique date des temps apostoliques, et que c'est la loi imposée par Jésus-Christ (3). Origène semble plus explicite encore. Il déclare que le baptême « n'est pas

(1) *Matth.* XXVIII, 19.
(2) *Constit. apost.* lib. III, c. XVI; lib. VII, c. XXII.
(3) Just. *Apol.* I, n° 61. — Clem. Alex. *Strom.* V, n° XI. Theod. *Excerpt.* n. LXXVI. — Tertull. *Adv. Prax.* c. XXVI. *De Baptism.* c. VI et XIII.

accompli, » qu'il « n'est pas légitime, » que « le baptisé ne peut recevoir le salut, si on n'invoque sur lui le Père, le Fils et le Saint-Esprit, si l'invocation de la Trinité n'est pas entière (1). » Et comme pour prévenir la difficulté que l'on emprunte aux épîtres de saint Paul où il est écrit que les chrétiens sont baptisés *en Jésus-Christ,* ou *au nom de Jésus-Christ,* il dit que l'Apôtre, lorsqu'il fait allusion aux passages de l'Écriture, ne les rapporte pas tout entiers, mais seulement ce qui est nécessaire au sujet qu'il traite, et qui suffit pour se faire entendre (2). C'est à peu près le même raisonnement que faisait saint Cyprien dans sa célèbre lettre à Jubaïen, pour prouver que le baptême donné au nom de Jésus-Christ ne suffit pas, « vu qu'il a ordonné lui-même de baptiser les nations en la Trinité complète et indivisible (3). » En deux mots, la loi de baptiser au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit, paraissait si essentielle, que nous ne trouvons pas d'auteur, dans les trois premiers siècles, qui ait admis que toute autre formule fût valide... Parmi les anciens hérétiques, la plupart l'employaient. Saint Cyprien le témoigne des Novatiens et des Marcionites (4); et saint Augustin a cru pouvoir dire qu'on trouvait plus d'héré-

(1) « Ex quibus omnibus didicimus tantae auctoritatis et dignitatis esse substantiam Spiritus sancti, ut salutaris baptismus non aliter nisi excellentisimae omnium Trinitatis auctoritate, id est Patris et Filii et Spiritus Sancti cognominatione compleatur. —Qui regeneratur per Deum in salutem, opus habet et Patre et Filio et Spiritu Sancto, non percepturus salutem nisi sit integra Trinitas. » Orig. *De Princip.* c. III, n. 2, 5.

(2) *In Ep. ad Rom.* l. II, n. 8.

(3) *Ad Jubaïan.* Ep. LXXIII.

(4) *Loc. cit.*

tiques qui ne baptisaient pas du tout que de ceux qui ne baptisaient pas en prononçant ces paroles (1).... Mais l'Église catholique exigea constamment que le baptême fût conféré *au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit,* jusque-là que le XLIX° des canons dits apostoliques condamne et « frappe de déposition l'évêque ou le prêtre qui n'aura pas baptisé avec cette forme, mais (comme le faisaient certains hérétiques) en trois êtres sans principe, ou en trois Fils, ou en trois Paraclets (2). »

C'est donc un fait à l'abri de toute contestation, que l'Église primitive, fidèle au précepte de son fondateur, conférait toujours le baptême au nom de la sainte Trinité, du Père et du Fils et du Saint-Esprit. Le véritable sens de cette formule sera plus nettement déterminé tout à l'heure.

Observons maintenant que les païens et les juifs convertis auxquels on conférait le baptême comprenaient le sens que l'Eglise attachait à cette formule. Avant d'être consacrés par ce rite auguste, qui est la porte d'entrée du christianisme, on les instruisait avec soin des dogmes et des lois de la religion qu'ils allaient professer; et ce sacrement n'était administré, comme nous l'apprend saint Justin, qu'à ceux « qui témoignaient être persuadés de la vérité de ces enseignements, y croire, et qui promettaient de vivre conformément à ces principes (3). » Au

(1) *De Bapt.* l. VI, c. XXV.
(2) Ginoulhiac, *Histoire du dogme*, etc.. 1re part. liv. IV, ch. VI, tom. I, p. 295-297.
(3) *Apolog.* I, n. 61.

premier rang des choses qu'on leur enseignait figurait la doctrine de la Trinité; et jamais personne n'était admis au baptême qu'il ne fût parfaitement instruit de la foi de l'Église sur ce point. La croyance de ce dogme était mise au nombre des conditions sans lesquelles on ne pouvait être considéré comme chrétien. C'est ce qu'attestent tous les monuments des premiers siècles. Dans son traité contre Praxéas, où il expose si clairement la doctrine chrétienne de la Trinité, Tertullien dit que c'est précisément cette doctrine qui distingue les chrétiens des juifs (1). Saint Hippolyte de Porto déclare également « que l'on ne peut entendre chrétiennement le Dieu unique, si l'on ne croit réellement au Père, au Fils et au Saint-Esprit (2). » Origène répète fréquemment que tout chrétien doit croire au Père, au Fils et au Saint-Esprit; il affirme qu'il n'y a point en cela de différence entre les prêtres, les lévites et les simples fidèles : quiconque, dit-il, fait partie de l'Église de Dieu professe cette foi (3). Un autre Père du second siècle, Athénagore, après avoir exposé en détail ce qu'il appelle la croyance de tous les chrétiens en un seul Dieu en trois personnes, s'écrie : « Qui ne s'étonnerait, après cela, d'entendre traiter d'athées ceux qui confessent Dieu le Père, et Dieu le Fils, et le Saint-Esprit, et qui font voir leur puissance dans

(1) « Quid enim erit inter nos et istos, nisi differentia ista? Quod opus Evangelii, quae est substantia novi Testamenti... si non exinde Pater et Filius et Spiritus tres crediti unum Deum sistunt? » *Adv. Prax.* c. 31.

(2) *Cont. Noet.* n. XIV, *Opp.* t. II, p. 16.

(3) *In Joan.*, *Opp.* t. IV, p. 429; *In Levit. Hom.* V, n. 3, *Opp.* t. II, p. 208.

l'unité et leur distinction dans l'ordre (1)? » Et un peu plus loin il ajoute : « Comment peut-on croire que nous ne menions pas une vie pieuse, puisque c'est ainsi seulement que nous espérons parvenir à la vie éternelle, en connaissant Dieu et le Verbe qui est de lui, sachant quelle est l'unité du Fils avec le Père, quelle est la communion du Père avec le Fils, ce que c'est que l'Esprit, quelle est l'unité et la distinction des trois, de l'Esprit, du Fils et du Père (2). »

Il est donc positif que la doctrine de la Trinité était un des articles fondamentaux de l'enseignement élémentaire du christianisme; on ne devenait chrétien qu'en la professant. Le baptême était pour tous les nouveaux enfants de l'Église une confession publique et solennelle de ce mystère.

La manière même dont on prononçait la formule et dont on conférait le sacrement fournit une preuve éclatante d'une foi précise et nette au dogme de la Trinité. C'était une loi de l'Église primitive de baptiser en faisant trois immersions distinctes, et cela de telle sorte que chaque immersion correspondait à l'un des trois noms de la Trinité, qui étaient prononcés successivement. Aussi Tertullien réfutait l'hérétique Praxéas, qui niait la distinction des personnes divines, en lui opposant les rites du baptême : « Ce n'est pas une fois, lui disait-il, mais trois fois, et en invoquant chaque nom des trois personnes, que nous sommes baptisés (3). »

(1) *Legat.* c. 10.—(2) *Ibid.* c. 12.

(3) « Non semel, sed ter, ad singula nomina, in personas singulas tingimur. » Tert. *Adv. Prax.* c. XXVI.

Est-il besoin maintenant de nous arrêter davantage à définir le sens précis de la formule du baptême, et serait-il possible de ne pas y voir la pure expression de notre foi sur la Trinité? Je ne le crois pas. Au reste une seule observation suffirait à écarter toute objection et à faire taire tous les doutes. Tout le monde sait que les chrétiens ne reconnaissaient qu'un seul Dieu, une seule nature divine, et que Dieu était seul regardé comme le véritable principe de la régénération de l'homme; d'un autre côté, dans la formule du baptême et dans l'administration de ce sacrement ils établissaient, comme Tertullien le fait remarquer à Praxéas, une distinction réelle entre le Père, le Fils et le Saint-Esprit : donc cette formule signifiait à leurs yeux que le Père, le Fils et le Saint-Esprit, quoique réellement distincts entre eux, n'étaient cependant qu'un seul et même Dieu. Aussi les Pères proclament unanimement que les chrétiens confessent un Dieu unique, qui est à la fois Père, Fils et Saint-Esprit. Les passages de saint Hippolyte et d'Athénagore, que j'ai rappelés tout à l'heure, sont très-clairs sur ce point. Je pourrais citer vingt autres textes aussi formels et plus développés; je me contenterai de rapporter un passage d'Origène où ce grand homme résume parfaitement en deux mots la signification doctrinale et morale du baptême : « Lorsque nous allons recevoir la grâce du baptême, renonçant à tous les autres dieux et à tous les autres seigneurs, nous confessons le seul Dieu, Père et Fils et Saint-Esprit (1). » L'homme renonce à tous les faux dieux qui se partageaient auparavant l'em-

(1) « Cum ergo venimus ad gratiam baptismi, universis aliis diis et do-

pire de son âme, il renonce au culte du démon et de ses anges, comme le dit Tertullien, et s'engage solennellement à ne professer désormais que le culte du vrai Dieu, du Dieu unique qui est Père, Fils et Saint-Esprit.

Il serait superflu d'insister plus longtemps, la nature de la croyance de l'Église est visible à tout œil qui veut voir; cela nous suffit : nous ne discutons point avec une science opiniâtre et vaine, nous ne voulons que convaincre, raffermir et consoler les âmes de bonne foi.

Je pourrais invoquer encore comme irrécusables témoins de la foi des premiers chrétiens au dogme de la Trinité deux autres faits publics et généraux dans l'Église, les symboles et ces formules particulières d'adoration que l'on nomme *doxologies*. Je n'en dirai qu'un mot.

On distingue plusieurs symboles; mais ils présentent tous un fond commun et ils ne diffèrent guère que par le plus ou moins de développement de l'une ou l'autre vérité révélée. Le symbole le plus ancien est celui qui est connu sous le nom de symbole des Apôtres et que nous récitons encore chaque jour; les autres symboles semblent n'être que le développement de celui-là. Il est inutile de les examiner en détail; il y a en tous un point commun qu'il suffit de faire ressortir pour la démonstration de notre thèse. Nous le ferons avec M. Ginoulhiac qui a parfaitement traité ce sujet. Dans tous les symboles, dit-il, « les chrétiens font profession de croire, et d'une manière distincte, premièrement *en Dieu le Père* tout-

minis renunciantes, solum confitemur Deum, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum. » *In Exod. Hom.* VIII, n. 4.

puissant, puis *en son Fils unique Notre-Seigneur Jésus-Christ,* troisièmement *dans le Saint-Esprit.* Les mêmes termes y sont employés pour exprimer la foi en chacune de ces personnes, et à chacune d'elles est attribuée une opération particulière : au Père la toute-puissance et la création; au Fils la rédemption des hommes par son incarnation; au Saint-Esprit la sanctification des âmes, la rémission des péchés, la formation de l'Église. Or il n'en faudrait pas davantage pour être convaincu que l'Église primitive professait dans ces symboles la distinction et la divinité du Père, du Fils et du Saint-Esprit : leur *distinction,* puisqu'elle y représente le Père, le Fils et le Saint-Esprit comme trois objets de sa foi également distincts, et par là également subsistants, et qu'elle attribue à chacun des opérations distinctes, et qui supposent une existence personnelle en celui qui en est l'auteur. D'ailleurs, les noms de Père et de Fils indiquant manifestement une distinction personnelle, on ne concevrait pas qu'on fît profession de croire dans le Saint-Esprit, si on ne le regardait comme une personne aussi réellement subsistante. Leur *consubstantialité;* car la forme de ces professions de foi établit bien un ordre de relations entre ces trois personnes, mais elle indique d'ailleurs entre elles une égalité parfaite. Nous croyons au Fils et au Saint-Esprit, comme nous croyons au Père. Le Fils et le Saint-Esprit y sont l'objet et le fondement de la foi comme le Père. L'expression est la même. Elle est absolue (1). Elle a donc naturellement pour chacune de

(1) « Et in spiritum sanctum. » *Symb. rom.* — « Πιστιν την εἰς ἑνα

ces trois personnes le même sens; et ce n'est que par des subtilités infinies qu'on pourrait dissimuler l'absurdité ou l'impiété qui se rencontrerait à appuyer également sa foi sur Dieu et sur deux créatures, ou sur deux êtres qui sont Dieu, et un troisième qui ne l'est pas. Ces subtilités, le peuple ne les entend point, ne les suppose point, et elles ne peuvent donner le vrai sens de la foi publique d'une société religieuse (1). »

N'est-ce pas là le langage du bon sens et de la raison? Dans tous les symboles *on fait profession de croire* d'une manière distincte au Père, au Fils et au Saint-Esprit; et d'une autre part on n'admet qu'un seul Dieu : donc on les regarde comme trois personnes réellement distinctes qui ne sont néanmoins qu'un seul et même Dieu. Jamais les chrétiens n'ont fait profession de *croire en une créature* quelconque; c'est le crime qu'ils reprochaient aux païens, ils n'avaient garde d'y tomber. Et pourtant voilà ce qu'il faudrait soutenir si l'une ou l'autre des trois personnes désignées dans les symboles n'était pas véritablement Dieu. Je ne vois pas ce qu'on peut opposer à ces considérations, hors de vaines subtilités comme celles où l'esprit puérilement sophistique de certains écrivains grecs a semblé se complaire; nous n'avons point à nous en occuper. Nous en avons dit assez pour être en droit de conclure que les symboles, qui ont toujours été un des

θεον πατερα... και εις ένα Χριστον Ἰησοῦν, τον υιον του Θεοῦ... και εἰς πνευμα ἅγιον... » *S. Iren.*, lib. I, c. X, n. I. —V. *Const. apost.*, l. VII, c. XLI. — *Symb. Jeros.* — « Πιςτευομεν εἰς ἕνα Θεον... και εἰς ἕνα Κυριον... πιστευομεν και εἰς ἕνα πνευμα ἅγιον. » *Symb. Caesar.*

(1) *Ouv. cit.* 1re part. liv. IV, ch. VII.

signes distinctifs et publics de la vraie société chrétienne, contiennent une profession de foi très-explicite au dogme de la Trinité.

Le culte est l'expression de la foi. On ne se bornait point à croire d'une foi purement spéculative en la sainte Trinité, on l'adorait, on lui offrait des hommages, on lui rendait un culte. Les premiers chrétiens étaient, comme on sait, accusés d'athéisme, parce qu'ils ne brûlaient pas d'encens sur les autels de ces dieux de chair et de sang dont l'imagination corrompue des Grecs et des Romains avait peuplé le ciel : « Nous confessons, répond saint Justin en s'adressant aux empereurs, que nous sommes athées pour de pareilles divinités, mais non à l'égard du seul Dieu véritable, le Père de la justice, de la chasteté et des autres vertus. Nous l'honorons et nous l'adorons, lui et le Fils qui vient de lui, et l'Esprit prophétique (1). »

Le culte de la très-sainte Trinité donna naissance à des formules particulières d'hommage et d'adoration connues sous le nom de *doxologies*. Ces formules sont nombreuses et présentent des nuances diverses ; mais les différences sont accessoires, le fond est identique : toutes attestent la croyance à la doctrine que l'Église professe encore aujourd'hui. On peut les ramener à deux formules générales ainsi conçues : *Gloire au Père par le Fils, dans le Saint-Esprit; — Gloire au Père et au Fils et au Saint-Esprit,* ou, *avec le Saint-Esprit* (2). Ces deux formules ont

(1) *Apol.* I, n. 6

(2) « δοξα πατρι δι υιου εν άγιῳ πνευματι. — δοξα πατρι και υιῷ και άγιῷ πνευματι, ου μετα του υίου συν τῳ άγιῷ πνευματι. » S. Basil., *De spirit. s.*, c. I, n. 3, c. XXIX; Philostorg., *Hist.*, l. IV, c. 3.

toujours été en usage dans l'Église. La première exprime directement l'ordre des personnes divines et entre elles et par rapport à nous dans l'œuvre de notre rédemption et de notre sanctification. Le Fils ayant été envoyé du Père pour nous racheter, et le Saint-Esprit ayant été envoyé du Père et du Fils pour nous appliquer les mérites de la rédemption, nous adorons et glorifions Dieu le Père par son Fils, qui s'est fait notre médiateur, et dans le Saint-Esprit, qui unit tous les fidèles et produit en eux les sentiments et les actes de l'adoration véritable. Voilà le sens de la première formule; et certains hérétiques des premiers temps n'ont pu y en attacher un autre qu'en méconnaissant complètement l'esprit du christianisme. Aussi l'Église les a-t-elle repoussés de son sein.

La seconde formule exprime directement l'égalité des trois personnes divines, puisqu'elle leur adresse la même glorification. La première est plutôt une formule de reconnaissance et d'action de grâces pour l'immense bienfait de la rédemption; la seconde est plus rigoureusement une formule d'adoration et de glorification. « L'Église catholique, dit M. Ginoulhiac en reproduisant la pensée de saint Basile, admet l'une et l'autre; elle les a toujours admises, parce qu'elle a toujours uni dans sa croyance, toujours professé ensemble l'ordre éternel des personnes divines avec l'unité de leur nature, et l'économie de la rédemption par le Fils dans le Saint-Esprit, avec la gloire égale et éternelle des trois hypostases (1). »

(1) *Loc. cit.* ch. XV. — S. Basil. *De Spirit. S.* c. VII, 16; VIII, 17; XXV, 59.

Ces deux formules se retrouvent dans des monuments qui datent du berceau même du christianisme. Les témoins du martyre de saint Ignace d'Antioche terminent ainsi la relation de ce martyre : « Glorifiant Notre-Seigneur Jésus-Christ, par lequel et avec lequel la gloire et la puissance appartiennent au Père avec le Saint-Esprit dans les siècles des siècles (1). » — « O Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, s'écriait sur son bûcher l'ami d'Ignace, saint Polycarpe de Smyrne, je vous loue de toutes choses, je vous bénis, je vous glorifie par ce Fils bien-aimé, éternel et céleste, avec lequel est à vous et au Saint-Esprit la gloire dès maintenant et dans les siècles à venir (2). » Saint Hyppolyte de Porto conclut son traité contre l'hérétique Noët par cette formule : « Jésus-Christ est Dieu; il s'est fait homme pour nous : à lui la gloire et l'empire avec le Père et le Saint-Esprit... et maintenant et toujours (3). » Vers le milieu du troisième siècle saint Denis d'Alexandrie, écrivant au pape Denis pour se justifier de l'accusation portée contre lui par quelques fidèles au sujet de la divinité du Christ, finit sa lettre par ces remarquables paroles : « Nous cessons maintenant de vous écrire; et *conformément à la forme et à la règle que nous ont laissée les prêtres qui ont vécu avant nous,* nous

(1) « Δι' οὗ και μεθ' οὗ τῷ πατρι ἡ δοξα και το κρατος συν τῷ ἁγιῷ πνευματι εἰς αἰῶνας. Ἀμην. » *Martyr. S. Ignat.*, n. VII.

(2) « ... Μεθ'οὗ σοι και πνευματι Ἁγιῷ ἡ δοξα, και νυν και εἰς τους μελλοντας αἰῶνας. » *Martyr. S. Polyc.*, n. XIV.

(3) « Αὐτῷ ἡ δοξα και το κρατος αμα πατρι και Ἁγιῷ πνευματι... και νυν και αει. » *Cont. Noet.*, n. XVIII.

rendons grâces à Dieu avec eux d'une commune voix, en disant : A Dieu Père et Fils, Notre-Seigneur Jésus-Christ, avec le Saint-Esprit, la gloire et la puissance dans les siècles des siècles (1). » — Donc à cette époque cette formule de doxologie était déjà ancienne à Alexandrie, et le chef de cette église la regardait comme établie par une règle à laquelle il devait se conformer.

Tous les monuments des premiers siècles attestent que ces doxologies en l'honneur de la sainte Trinité étaient d'un usage très-fréquent dans l'Église. Elles avaient leur place marquée dans les prières de chaque jour; et saint Basile nous apprend même que c'était une ancienne coutume chez les fidèles, lorsqu'ils allumaient les lampes, de prier en ces termes : « Nous louons le Père et le Fils et le Saint-Esprit de Dieu (2). »

Mais pourquoi nous arrêter plus longtemps à prouver une vérité dont l'éclat doit maintenant frapper tous les yeux? La foi au mystère auguste de la Trinité est un des éléments essentiels de la vie de l'Église primitive, tous ses actes en portent l'ineffaçable empreinte, et il faut être aveugle pour ne pas la voir et la reconnaître dans les monuments qui nous les ont transmis. Le dogme de la Trinité fut dès l'origine du christianisme un dogme éminemment populaire; et il devait en être ainsi, car il est le premier fondement du christianisme; c'est lui et lui seul qui explique la rédemption et la sanctification de l'homme : sans la Trinité Jésus-Christ n'est plus Dieu, et le christianisme est détruit.

(1) Ap. S. Basil. *De Spirit. S.* c. XXIX, n. 72.
(2) *Loc. cit.* n. 73.

On voit ce qu'il faut penser des assertions du rationalisme contemporain sur la formation lente et progressive de ce grand dogme; on comprend quelle valeur il faut accorder à ces écrivains qui affirment sans sourciller qu'il ne fut bien connu et accepté dans l'Église qu'après la définition du concile de Nicée l'an 325. En vérité est-il permis d'insulter à ce point à l'histoire? et suffit-il qu'une question soit religieuse pour qu'on se croie autorisé à la traiter avec une légèreté qu'on flétrirait en toute autre matière? Non, le concile de Nicée n'inventa rien, ne développa rien; il ne fit que défendre l'ancienne et universelle doctrine de l'Église contre les attaques d'un novateur, il consacra par une définition rigoureuse et solennelle la foi qui avait toujours été celle des chrétiens. Nous allons dire un mot de ce concile.

CHAPITRE III.

Des adversaires du dogme catholique de la Trinité.

---

§ I.

Des hérétiques.

On peut distinguer deux classes générales d'adversaires de ce dogme, les hérétiques et les incrédules. Je mentionnerai rapidement les plus célèbres dans l'une et l'autre classes.

Lorsque les rationalistes parlent des premiers âges du christianisme, ils n'ont point l'habitude de distinguer entre les hérétiques et les vrais enfants de l'Église, ils ne voient de part et d'autre que des chrétiens, les membres d'une même société religieuse. Cette façon d'agir peut être commode pour la cause que défendent nos adversaires, mais elle a l'inconvénient d'être en opposition directe avec toute l'histoire de l'Église. Depuis saint Paul jusqu'au concile de Nicée, la société fondée par Jésus-Christ n'a point cessé un instant de pratiquer ce qu'elle fait encore aujourd'hui; elle a constamment rejeté de son sein quiconque, prêtre ou laïque, s'obstinait à enseigner des cho-

ses contraires à sa doctrine. Et pour le faire, elle ne discutait point, elle ne raisonnait point, elle n'argumentait point; elle en appelait à la parole de son maître, elle invoquait l'autorité de la tradition. Vos doctrines sont nouvelles, disait-elle aux *novateurs,* ce n'est point là ce que nous avons reçu dès le commencement, ce n'est point là ce que croient les églises fondées par les apôtres, telle n'est pas la foi de l'Église de Rome; donc vous êtes dans l'erreur, et si vous ne vous rétractez, vous cesserez d'être membres de la céleste famille de Jésus-Christ. Voilà comment a toujours parlé l'Église; il suffit pour s'en convaincre de jeter les yeux sur l'un ou l'autre monument de l'antiquité chrétienne. L'un des plus grands évêques du deuxième siècle, saint Irénée, a admirablement traité ce sujet dans son grand ouvrage contre les hérésies. Rappelons seulement ce qu'il dit de l'Église de Rome. « Pour confondre, dit-il, tous ceux qui, de quelque manière que ce soit, par attachement à leurs propres idées, par vaine gloire, par aveuglement ou par malice, font des assemblées illégitimes, il nous suffira d'indiquer la tradition et la foi que la plus grande, la plus ancienne de toutes les églises, l'Église connue de tout le monde, l'Église romaine, fondée par les deux glorieux apôtres Pierre et Paul, a reçue de ces mêmes apôtres, annoncée aux hommes et transmise jusqu'à nous par la succession de ses évêques. Car c'est avec cette Église, à cause de sa plus puissante principauté, que doivent nécessairement s'unir et s'accorder toutes les églises, c'est-à-dire tous les fidèles, où qu'ils soient, et que c'est en elle et par elle que les fidèles de tout pays ont conservé toujours la tradition

des apôtres (1). » Dirions-nous autrement aujourd'hui ?

Il faut donc distinguer soigneusement la doctrine de l'Église de celle des hérétiques ; et pour voir quelle est la doctrine de l'Église, il suffit de se demander ce que croit et enseigne l'Église de Rome.

Dès les premiers temps de l'Église, des hommes se rencontrèrent dans son sein qui corrompirent la doctrine de la Trinité. Il en est quelques-uns qui sont très-connus. Vers la fin du deuxième siècle, Praxéas nia la distinction des personnes divines et prétendit que le Père, le Fils et le Saint-Esprit n'étaient que trois noms, trois dénominations d'une seule et même personne. Cet hérétique fut vigoureusement réfuté par Tertullien (2). Un peu plus tard, Noët soutint la même erreur. Il fut réfuté par saint Hippolyte de Porto (3) et par d'autres docteurs. Dans la seconde moitié du troisième siècle, Sabellius reprit cette doctrine antichrétienne et la propagea avec tant d'éclat qu'elle garda le nom de cet hérétique ; elle est connue dans l'histoire sous le nom de sabellianisme (4). Paul de Samosate, évêque d'Antioche, se distingua parmi les partisans de Sabellius ; il enseigna que Jésus-Christ n'était pas véritablement Dieu. Saint Denis d'Alexandrie parut au premier rang des défenseurs de la foi. Un concile fut assemblé à Antioche même, et les erreurs de ce malheureux évêque, qui d'ailleurs déshonorait sa charge par

(1) Lib. III, c. 3, n. 2.

(2) Voir son traité *Adv. Prax.*, où il expose avec beaucoup de netteté la doctrine de l'Église.

(3) Nous avons encore son traité contre Noët.

(4) S. Éphiphan. *Hæres.* 62.

une conduite très-peu sacerdotale, furent solennellement condamnées.

Le quatrième siècle vit surgir une hérésie nouvelle et qui causa de plus grands ravages dans l'Église. Vers l'année 317, un prêtre d'Alexandrie, Arius, se mit à prêcher que des trois personnes de la Trinité le Père seul était véritablement Dieu, et que le Verbe n'était qu'une créature, antérieure, il est vrai, à toutes les autres, mais réellement tirée du néant comme elles. Suivant ce novateur, l'Écriture ne donne le nom de Dieu et de Fils de Dieu au Verbe que dans un sens impropre, comme elle le fait parfois pour les anges et les hommes; et d'ailleurs, ajoutait-il, le Verbe peut recevoir ce nom à un titre particulier, c'est qu'il est le premier des êtres créés, et celui par le moyen duquel tous les autres ont été faits. Cette doctrine allait visiblement à l'encontre de toute la tradition de l'Église; elle n'était rien moins que la négation du christianisme, puisqu'elle détruisait la divinité du Christ. Aussi excita-t-elle sur-le-champ la plus vive répulsion. Alexandre, évêque d'Alexandrie, excommunia le prêtre téméraire qui osait enseigner une pareille impiété : « Arius, écrivait ce saint pasteur à l'évêque de Byzance, et les autres qui combattent avec lui ces vérités (il venait de rappeler la foi traditionnelle), ont été chassés de l'Église, suivant cette parole de saint Paul : Si quelqu'un vous annonce un autre Évangile que celui que vous avez reçu, qu'il soit anathème. Qu'aucun de vous ne reçoive donc ceux que nos frères ont excommuniés; que personne n'écoute leurs discours ni ne lise leurs écrits : ce sont des imposteurs qui ne disent jamais

la vérité (1). » Néanmoins l'Arianisme gagnait du terrain et recrutait chaque jour de nouveaux partisans. Un concile universel fut jugé nécessaire. Grâce à la liberté de l'Église et à la protection de l'empereur Constantin, une pareille réunion était devenue possible. L'an 325, trois cent dix-huit évêques et un grand nombre de prêtres et de diacres s'assemblèrent à Nicée sous la présidence des légats du Pontife de Rome; la doctrine d'Arius fut déclarée contraire à la tradition et à l'enseignement de l'Église, et solennellement anathématisée par cette auguste assemblée. Voulant fermer la porte aux vaines subtilités et aux mille subterfuges des Ariens, les Pères du concile ne trouvèrent pas d'expression plus juste que celle de *consubstantiel* pour formuler en un mot la foi de l'Église sur l'égalité du Verbe et du Père; ils déclarèrent donc que d'après la foi chrétienne le Christ, en tant que Verbe ou Fils de Dieu, est *consubstantiel* au Père. Ce mot devint le signe de ralliement des catholiques; et tous ceux qui refusèrent d'y souscrire furent considérés comme hérétiques.

La décision du concile n'éteignit point l'hérésie. L'Arianisme continua longtemps encore de troubler le monde chrétien; et l'on peut affirmer qu'avant le protestantisme jamais erreur ne fit autant de ravages dans le champ de l'Église de Jésus-Christ. Le pouvoir temporel lui prêta son appui; et fort de cette protection, l'Arianisme brava les foudres de l'Église et leva même plus d'une fois contre elle le glaive de la persécution. Tout le monde sait que le

(1) Theodoret. lib. 1, c. 3.

plus grand héros de la cause catholique fut saint Athanase, successeur d'Alexandre sur le siége d'Alexandrie (1). Les Ariens ne tardèrent pas à se diviser entre eux, et bientôt ils ne s'accordèrent plus guère qu'en un point, la haine contre l'Église catholique. Je ne parlerai pas des sectes diverses qui partagèrent l'Arianisme. Il y en a une pourtant qui mérite une mention particulière, c'est celle à laquelle un évêque intrus de Constantinople, Macédonius, donna son nom. Les Macédoniens attaquèrent *directement*, non pas la divinité du Fils comme les premiers Ariens, mais celle du Saint-Esprit. Un concile général tenu à Constantinople l'an 381 condamna solennellement cette erreur. Vers la même époque l'Arianisme pénétra chez les Goths ; et ces barbares, qui bientôt après envahirent l'empire romain, traînèrent partout cette erreur avee eux et lui rendirent une vigueur qui prolongea de deux siècles sa funeste existence. L'Arianisme ne disparut complètement qu'au septième siècle.

Le neuvième siècle vit naître parmi les Grecs du bas-empire une nouvelle erreur qui devint le principal prétexte du malheureux schisme qui sépara l'église grecque de l'Église romaine, et la précipita dans cet abîme d'abaissement et d'abjection où désormais on la verra s'enfoncer chaque jour davantage. Photius qui, à force d'intrigues et de bassesses de tout genre, s'était emparé du siége épiscopal de Constantinople, prétendit que c'était une erreur d'admettre que le Saint-Esprit procède non-seulement du

(1) Voir le savant livre de Mœhler, *Athanase le Grand et l'Église de son temps en lutte avec l'Arianisme.*

Père, mais encore du Fils. Cet évêque courtisan ne pouvait ignorer que son assertion était contredite par la tradition tout entière, mais il lui fallait un prétexte pour rompre avec Rome qui l'avait condamné, et il accusa l'Église romaine d'erreur contre la foi. « Il est certain, dit M. l'abbé Jager, que dans les quatre premiers siècles on n'a pas mis en question si le Saint-Esprit procédait du Fils. Ce dogme, tant discuté depuis Photius, ne souffrait alors aucune difficulté; il faisait partie de la croyance générale, les hérétiques mêmes ne le contestaient pas, et les Macédoniens, qui au quatrième siècle niaient la divinité du Saint-Esprit, ne différaient des catholiques que parce qu'ils poussaient trop loin la conséquence de ce principe. Car, abusant de ce passage de l'Évangile de saint Jean : *Tout a été fait par lui, et sans lui rien ne fut fait,* ils prétendaient que le Saint-Esprit venait du Fils, c'est-à-dire était une production du Fils, une simple créature, n'ayant pas la même substance que le Père. C'était une conséquence de l'Arianisme, d'où Macédonius était sorti. Cette erreur étant commune aux Ariens et aux Macédoniens, et à tous ceux qui avaient mêlé la philosophie platonicienne avec la théologie catholique, le concile de Constantinople, assemblé en 381, la condamna solennellement en déclarant que le Saint-Esprit procédait du Père, *ex Patre.* Cette expression suffisait alors pour établir la divinité du Saint-Esprit; car il ne peut procéder du Père sans être de la même substance. Quant à sa procession *ex Filio,* le concile n'en parla pas, parce que, loin de la contester, *on ne la croyait que trop,* s'il est permis de s'exprimer ainsi. Pour s'en convaincre, il suffit

d'examiner tant soit peu l'origine de l'erreur de Macédonius, et les réfutations que nous en ont laissées les Pères. Ceux-ci s'efforcent de prouver et de faire comprendre par l'Écriture et la tradition que le Saint-Esprit est de la substance *du Père;* mais ils ne manquent pas d'y ajouter qu'il est aussi de la substance *du Fils,* c'est-à-dire qu'il procède de l'un et de l'autre (1). »

La nouvelle doctrine de Photius rallia promptement un grand nombre de partisans parmi les Grecs, et elle déposa dans les esprits un germe de division qui, développé par les passions, ne contribua pas peu à séparer cette branche de l'Église universelle du tronc où elle avait jusqu'alors puisé la sève et la vie.

Je ne mentionnerai pas certaines erreurs obscures qui se produisirent pendant le moyen âge au sein de l'Église occidentale; elles sont trop peu importantes pour que nous nous y arrêtions. Ce que j'ai dit des anciennes hérésies antitrinitaires prouve assez avec quelle sollicitude jalouse l'Église a toujours maintenu la pureté du dépôt confié à sa garde.

(1) *Histoire de Photius, patriarche de Constantinople, auteur du schisme des Grecs*, etc., liv. IX, p. 318. Louvain, 1845.

§ II.

Des incrédules.

Le dogme de la Trinité est le premier fondement de l'ordre surnaturel; il devait donc être particulièrement le point de mire des critiques de l'incrédulité. Aussi n'y a-t-il peut-être pas un seul article du symbole chrétien qui ait autant fixé l'attention des rationalistes; de nos jours surtout il n'est pas, dans le camp de l'incroyance, un écrivain de quelque valeur qui ne se soit occupé de ce dogme.

Le Protestantisme est le père naturel de l'incrédulité moderne. De bonne heure il engendra le Socinianisme, sorte d'ébauche du rationalisme, lequel rejeta la Trinité chrétienne parce qu'elle était au-dessus de la raison. Avant l'apparition de Socin, Michel Servet, dont toutes les sympathies étaient pour les nouveaux réformateurs, avait déjà attaqué le dogme de la Trinité, auquel il avait voulu substituer un semblant de Trinité panthéistique (1).

Parmi les philosophes modernes, il y a sur la Trinité deux points de vue entièrement opposés : les uns la repoussent comme une absurdité sans égale, les autres la considèrent comme l'une des plus glorieuses découvertes de la raison. Au dix-huitième siècle, le nom seul de Trinité suffisait pour faire bondir d'indignation Voltaire et son école; parler de Trinité c'était outrager la raison et in-

(1) Voir *De Trinitatis erroribus; — Dialog. de Trinitate; — Christianismi restitutio.* Servet est très-nettement panthéiste. On sait que Calvin le fit brûler vif en 1553.

sulter la philosophie. Au dix-neuvième siècle, la philosophie ne s'effarouche pas à ce point. La plupart de nos rationalistes contemporains revendiquent hautement l'idée de la Trinité comme un des plus beaux fruits de la raison humaine; et dans ces derniers temps, il n'y avait si mince système philosophique qui ne dût avoir sa Trinité.

Lord Bolingbroke, avec cette exquise urbanité qui caractérisait l'école incroyante du dernier siècle, appelait la Trinité chrétienne un non-sens et *un galimathias*. Les encyclopédistes en parlaient généralement du même ton. Bergier, Nonnotte et d'autres apologistes de cette époque ont noblement repoussé les sarcasmes indécents et réfuté les objections souvent très-frivoles des chefs de l'incrédulité. Voici l'une des plus formidables objections de ces profonds penseurs : « Le grand cheval de bataille des philosophes contre le mystère de la Trinité, dit l'abbé Nonnotte, c'est ce fameux principe qui fait la base de tous les raisonnements justes, de toutes les démonstrations et qui conduit nécessairement à l'évidence : *Quae sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se;* c'est-à-dire : *les choses qui sont identiques avec une troisième chose, sont identiques entr'elles,* ou bien, *ne font qu'une même chose avec elle.* Ce principe, disent-ils, renverse absolument tout ce que l'on affirme de la Trinité. On dit que la personne du Père est différente de la personne du Fils, que la personne du Saint-Esprit est différente de la personne du Fils et de la personne du Père. Mais par ce principe on démontre que les personnes du Père, du Fils et du Saint-Esprit ne sont qu'une même chose, et que par conséquent il n'y a point

de Trinité; et voici comment on procède : Les choses qui sont identiques avec une troisième chose sont identiques entr'elles. Or les personnes de la Trinité sont identiques avec une troisième chose, savoir, la nature divine. Donc les personnes de la Trinité sont identiques entr'elles, et ne font qu'une même chose entr'elles (1). »

Je ne discuterai pas pour le moment cette objection, qui n'a d'autre base qu'une fausse notion de la Trinité; elle sera résolue plus tard d'une manière complète.

« La plupart des raisonneurs, ajoute l'abbé Nonnotte, objectent encore aux chrétiens, qu'*ils croient que trois est un, et qu'un est trois.* — Ces raisonneurs raisonnent en l'air, reprend très-bien le judicieux apologiste. Les chrétiens croient un Dieu, et trois personnes en Dieu. *Un,* est relatif à l'essence divine. *Trois,* est relatif aux personnes. Ils n'ont jamais cru qu'une substance fût trois substances, ni que trois personnes fussent une personne. Ils n'ont donc jamais jamais cru que Un fût Trois, ni que Trois ne fussent qu'Un. »

Voilà quel était alors le caractère de l'incrédulité. C'était un rationalisme purement *négatif*, qui niait tout et se moquait de tout, parce qu'il ne comprenait rien.

Les choses ont changé de face. On n'affiche plus cet insolent mépris pour nos dogmes, et les saillies ou les fades bouffonneries de Voltaire et de ses adeptes ne passent plus guère aujourd'hui pour des traités de philosophie. Au déisme mesquin et étroit du dernier siècle

(1) *Dictionnaire de la religion, en réponse aux objections des incrédules sur tous les points qu'ils attaquent;* V° *Trinité.*

la docte Allemagne a voulu substituer un large et profond rationalisme qu'elle nomme le rationalisme *spéculatif*, parce qu'au lieu de nier comme le déisme toutes les vérités un peu élevées, il cherche à les expliquer et à s'en rendre compte par la seule raison. Les interprètes de ce nouveau rationalisme sont donc bien loin de reprousser *à priori* l'idée de la Trinité, ils l'accueillent au contraire avec bonheur et la placent au rang des idées les plus sublimes qui aient jamais illuminé la raison humaine. Mais il va de soi qu'ils ne consentent point à en faire honneur à la révélation chrétienne; ils ne reconnaissent d'autre révélation que celle de la raison et ne croient pas à un ordre de vérités supérieur à l'ordre rationnel, ils n'admettent point l'ordre surnaturel. La Trinité ne saurait donc être à leurs yeux qu'une idée purement rationnelle, un simple concept de la raison que le philosophe peut expliquer et définir comme tout autre concept, et qui par conséquent doit être sujet à mille interprétations différentes. Aussi se donnent-ils pleine et entière liberté dans leurs explications; chacun se permet de plier la Trinité aux exigences de son système, et l'on compte autant de Trinités que de théories philosophiques. Il est aisé de comprendre que le dogme chrétien doit devenir méconnaissable dans ces diverses théories rationalistes; on conserve le nom de la Trinité, mais en réalité on détruit la chose : les explications prétendûment rationnelles du rationalisme spéculatif ne sont en définitive qu'une sacrilége et ridicule parodie du dogme catholique. L'incroyance a changé de forme, mais elle a gardé le même fond.

Le panthéisme, on le sait, a été la grande erreur philosophique de la première moitié de ce siècle. Eh bien! le panthéisme parle de Trinité comme nous, il emploie la formule chrétienne de Père, Fils et Saint-Esprit. Mais que peuvent désigner ces noms adorables sous la plume d'écrivains qui n'admettent qu'une seule substance et qui voient dans le monde et dans l'homme la même essence qu'en Dieu, ou plutôt qui font de Dieu un être général et indéfini se confondant avec tout ce qui existe et n'étant rien de tout cela en particulier? Evidemment, comme le Dieu du panthéisme ne ressemble point au Dieu du christianisme, les trinités panthéistiques ne sauraient rien avoir de commun avec la Trinité chrétienne. « Avec l'unité de substance, dit M. Maret, les théories de la Trinité ont un sens bien différent de celui du dogme chrétien. La plus complète et la plus conséquente de toutes ces théories, celle de Hégel, nous donne le vrai sens et la tendance véritable de toutes les autres.

« Aux yeux de Hégel, la substance de toutes choses, l'essence universelle, la pensée, l'activité, considérées avant tout développement, nous représentent la première personne de la Trinité, désignée par le christianisme sous le nom de Père.

« Le passage de la substance indéterminée à l'existence réalisée, la transformation de l'essence infinie en univers, le monde où nous voyons l'unité primitive se briser et se diviser en une multiplicité infinie, sont figurés par le Fils de Dieu, par la seconde personne de la Trinité, *qui manifeste la substance divine.*

« Enfin, lorsque l'esprit arrive au dernier terme de ses

développements ; lorsqu'il se reconnaît lui-même, en affirmant l'identité du fini et de l'infini, l'identité universelle ; lorsque, par cette affirmation, il rentre en lui-même, s'égale à lui-même, se complète lui-même, il est l'Esprit-Saint, la troisième personne de la Trinité.

« Cette théorie implique la confusion de Dieu avec le monde, et nous présente les trois moments de l'existence universelle au sens de Hégel. La cause cachée du monde est le Père ; le monde est le Fils ; la conscience de l'identité universelle est le Saint-Esprit...

« La théorie hégélienne de la Trinité, ajoute M. l'abbé Maret, a le mérite de nous montrer l'essence et le fond de toutes les nouvelles trinités du rationalisme. Ainsi la Trinité Saint-Simonienne ; l'informe Trinité ébauchée par l'auteur du livre de l'*Humanité* (1), dans un article de la *Revue indépendante* du mois d'avril 1842 ; la Trinité éclectique elle-même, telle qu'elle était enseignée en 1828, et qui se composait de l'infini, du fini et de leur rapport, toutes ces théories ont leur dernier terme et leur expression la plus complète dans la théorie même de Hégel (2). »

Voilà certes un assez curieux échantillon des théories du rationalisme contemporain ; on voit quelle en est la valeur théologique et philosophique. Les trinités rationalistes, il est vrai, ne sont point toutes des trinités panthéistiques ; mais nulle n'est beaucoup plus sérieuse, et toutes sont la négation du dogme chrétien. Je ne m'y arrêterai pas davantage.

(1) M. Pierre Leroux.
(2) *Théodicée chrétienne,* XX[e] leç., p. 471-472, Paris, 1850.

CHAPITRE IV.

Considérations théologiques et rationnelles sur le dogme de la Trinité.

Le rationalisme spéculatif exagère étrangement les forces de la raison humaine; notre intelligence n'est point la mesure de toute vérité; il y a en nous et hors de nous une foule de choses que nous ne comprenons point ou dont nous ne pénétrons qu'une bien faible part : le monde entier est pour nous plein d'impénétrables mystères; qui ne le voit pas est bien aveugle. Voilà pourquoi le rationalisme, en prétendant tout expliquer, aboutit fatalement à tout altérer et à tout détruire, même dans l'ordre purement naturel. Que doit-il advenir, avec de pareilles prétentions, des vérités de l'ordre surnaturel!

Mais s'il est ridicule à un esprit borné et limité de vouloir tout comprendre, s'il est particulièrement ridicule à l'homme de prétendre expliquer entièrement le mystère de la Trinité, ne peut-il pas du moins l'expliquer dans une certaine mesure, et serait-il par hasard condamné à la plus complète impuissance en ce qui touche l'intelligence de ce grand dogme? Observons d'abord que cette question a deux faces qu'il faut se garder de confondre. Nous sommes convaincu que ce dogme est tellement au-dessus de la raison humaine que, sans le secours de la révélation, il

lui est impossible de parvenir à le connaître et par conséquent à en rien expliquer; l'expérience de la philosophie ancienne suffirait à attester la vérité de cette assertion. Mais la sainte Trinité étant révélée et pleinement acceptée par une foi sincère, n'est-il pas possible à la raison ainsi éclairée de pénétrer un peu plus avant dans les profondeurs de ce mystère et d'en acquérir une connaissance plus étendue que celle qui nous est donnée par la foi? Nous croyons qu'alors la raison peut certainement quelque chose dans l'intelligence de ce dogme. Eh! si les efforts de la raison humaine, éclairée et fortifiée par la foi, sont nécessairement condamnés à l'impuissance, qu'on nous dise pourquoi, depuis saint Grégoire de Nysse et saint Augustin jusqu'à Bossuet, tant de génies supérieurs se sont étudiés à éclaircir ce mystère, à l'expliquer à l'aide de conceptions et de spéculations rationnelles! Dira-t-on que ces grands hommes ont travaillé en pure perte, qu'ils se sont consumés en un ingrat et stérile labeur? Non, non, leurs travaux ne sont point demeurés sans résultat; et s'ils ne sont pas parvenus à dissiper entièrement les nuages qui nous dérobent les secrets de la vie divine, ils ont du moins réussi à les rendre plus transparents; l'œil désormais peut les percer avec moins de peine et découvrir à travers ce voile le côté le moins caché de l'adorable Trinité. Nous marcherons sur les traces de ces illustres maîtres; et revendiquant comme notre légitime héritage le fruit de leurs longs efforts, nous allons essayer de pénétrer, ainsi pourvu, dans les profondeurs du dogme chrétien.

Toutefois, avant d'aborder cet ordre de considérations

rationnelles, j'éprouve le besoin d'en marquer nettement le véritable but.

Notre foi au dogme de la très-sainte Trinité ne repose point sur des arguments tirés de la raison, elle a pour base, pour fondement propre la révélation divine proposée par l'Église; et quelles que soient nos spéculations, elles ne deviendront jamais le motif premier et principal de notre conviction religieuse, elles ne peuvent jamais être qu'un motif secondaire et accessoire : leur but propre, leur but légitime est de porter dans l'esprit du chrétien une lumière plus vive, plus abondante, de le réjouir par la présence de cette lumière nouvelle, et en le réjouissant de resserrer de plus en plus les liens qui l'attachent à la foi chrétienne. Voilà pour le croyant. Quant à l'incroyant, les spéculations rationnelles ont pour objet de le confondre ou plutôt de l'incliner vers la foi en lui montrant que les dogmes qu'il dédaigne et repousse avec tant de hauteur méritent au moins le respect de tout esprit sérieux. Dans la préface de son commentaire sur le premier livre des sentences, saint Bonaventure me paraît avoir assez bien résumé en quelques lignes les motifs généraux qui recommandent au théologien l'emploi de ces spéculations. Il distingue trois classes d'hommes : les ennemis de la foi, les faibles et les parfaits; et il indique comment les considérations rationnelles servent à confondre les premiers, à soutenir et à fortifier les seconds, et enfin à réjouir les derniers : « Car c'est, dit-il, une bien douce jouissance pour l'âme de comprendre ce qu'elle croit d'une foi parfaite. De là ces paroles de Bernard : il n'est rien que nous comprenions

plus volontiers que ce que nous tenons déjà par la foi (1). » Mais le docteur séraphique remarque avec beaucoup de justesse que les plus laborieux efforts du théologien ne sauraient dissiper entièrement l'obscurité qui enveloppe nos mystères; la foi demeure toujours la compagne et l'appui de la science; et pour le savant comme pour le simple fidèle, ce n'est point la raison mais l'autorité divine qui reste la base principale des vérités chrétiennes (2).

Avançons maintenant; quel que puisse être le résultat de nos investigations, nous avons posé le pied sur la terre ferme, et cette terre nous est connue, il n'y a pour nous ni chute ni déviation réelle à craindre.

Quel est donc l'enseignement de l'Église? En quoi consiste le dogme catholique de la Trinité? Nous l'avons

(1) Voici le passage entier de l'illustre ami de S. Thomas d'Aquin : « Modus enim ratiocinativus, sive inquisitivus, valet ad fidei promotionem, et hoc tripliciter secundum tria genera hominum. Quidam enim sunt fidei adversarii. Quidam sunt in fide infirmi. Quidam vero perfecti. Modus inquisitivus valet primo ad confundendum adversarios. Unde Augustinus : adversus garrulos ratiocinatores elatiores magis quam capaciores, rationibus catholicis et similitudinibus congruis, ad defensionem et assertionem fidei, est utendum. — Secundo valet ad fovendum infirmos : sicut enim Deus charitatem infirmorum fovet per beneficia temporalia, sic fidem infirmorum fovet per argumenta probabilia. Si enim infirmi viderent rationes ad fidei probabilitatem deficere, et ad oppositum abundare, nullus persisteret. — Tertio valet ad delectandum perfectos. Miro enim modo anima delectatur in intelligendo quod perfecta fide credit. Unde Bernardus : Nihil libentius intelligimus quam quod jam fide credimus. » *In lib.* 1 *Sent.*, *Proaem.* q. 2.

(2) « Innitendum est auctoritati principalius quam rationi. » *Ibid.* Voir mon *Coup-d'œil sur l'histoire de la théologie dogmatique*, p. 86-88. Louvain, 1851.

vu, l'Église enseigne qu'il n'y a qu'un Dieu, une seule nature, une seule essence ou substance (car toutes ces expressions sont ici synonymes) divine, et qu'en ce seul Dieu il y a trois personnes distinctes. La première question qui se présente est donc celle de savoir si l'on conçoit que plusieurs personnes *puissent* subsister en une seule nature. Et il est manifeste que là est véritablement le nœud de toutes les difficultés que l'on élève contre le mystère de la sainte Trinité; ce nœud dénoué, ces difficultés disparaissent avec lui et je ne vois plus rien à opposer au dogme catholique. Commençons donc par voir s'il n'est pas possible de dénouer ce nœud. Et d'abord tâchons de définir les deux termes du problème.

Qu'est-ce qu'une nature? qu'est-ce qu'une personne? quelle différence et quel rapport y a-t-il entre ces deux choses? Je suis une personne humaine, j'ai la nature humaine : n'y a-t-il aucune différence entre l'une et l'autre, et puis-je dire que *je suis une* nature humaine au même titre et de la même manière que je suis une personne humaine? Assurément non, la raison s'y oppose, et la langue elle-même atteste une différence entre la nature et la personnalité. De l'aveu des philosophes et des théologiens, la nature et la personnalité sont deux choses distinctes; la nature en soi est quelque chose de général, de commun, d'indéfini ou d'indéterminé; la personnalité c'est ce qui définit, détermine, circonscrit et *individualise* la nature : c'est, à parler rigoureusement, l'appropriation ou l'individualisation d'une nature intelligente (1). Ainsi la

(1) On connaît la définition de Boèce : « *Persona est rationalis naturae*

nature humaine est quelque chose de commun à tous les hommes ; à ne considérer que la nature seule, je ne vois nulle différence entre mes semblables et moi, la nature nous est commune, ce quelque chose qui fait *l'homme* et qui constitue l'essence de l'espèce humaine, nous l'avons tous également, et il n'est pas possible d'établir sur ce point la plus légère différence entre vous et moi. Mais cette nature, qui nous est commune, a *un mode d'exister* différent en vous et en moi ; elle est déterminée, définie, affectée diversement en vous et en moi ; et je ne parle pas d'une détermination, d'une *manière d'être* purement extérieure et accidentelle, j'entends une manière d'être fondamentale et permanente qui s'attache à l'essence même de la nature pour lui imprimer une forme qu'elle ne puisse plus perdre. Or cette manière d'être, qui m'est propre et par laquelle la nature humaine s'individualise, se détermine et prend une forme particulière en moi, c'est ma *personnalité*, c'est ce qui me fait une personne humaine, ce qui me permet de dire, *moi*, en me distinguant de tout ce qui n'est pas *moi*. La nature est *communicable*, la personnalité est *incommunicable :* en vertu de ma personnalité je suis *moi*, et ce *moi* je ne puis le communiquer à autrui. « Tout être, dit le P. Lacordaire, par cela seul qu'il est lui et non un autre, possède ce que nous appelons l'individualité. Tant qu'il subsiste, il s'appartient ; il peut croître ou décroître, perdre ou acquérir ; il peut communiquer à autrui quelque chose de soi, mais non pas le

individua substantia. » *De duab. Nat.* — Voir S. Thomas, *Summa theol.* p. I, q. XXIX, art. 1 et 2.

soi-même. Il est lui tant qu'il est ; personne autre n'est et ne sera jamais lui, si ce n'est lui. Telle est la nature et la force de l'individualité. Supposez maintenant que l'être individuel ait conscience et intelligence de son individualité, qu'il se voie vivant et distinct de tout ce qui n'est pas lui, ce sera une personne. La personnalité n'est pas autre chose que l'individualité ayant conscience et intelligence de soi. L'individualité est le propre des corps; la personnalité est le propre des esprits (1). »

Voilà des notions qui, je crois, ne sont pas contestées, et elles me semblent suffisamment claires. Elles suffiront peut-être à résoudre la question qui nous occupe.

Dans l'ordre de la réalité, aucune nature n'existe sans être déterminée, individualisée; un être indéterminé et purement général ne saurait être une réalité, ce n'est qu'une abstraction. Il n'y a donc point de nature intelligente qui subsiste réellement sans personnalité; et c'est ce qui a fait dire aux philosophes que la personnalité est le dernier complément de la nature : elle en est le complément nécessaire, essentiel, à tel point que sans elle la nature ne saurait être conçue comme réelle et vivante. Néanmoins, quoique inséparables, la nature et la personnalité demeurent choses distinctes, et l'une n'est pas l'autre. Cela étant, pourquoi ne pourrait-il pas y avoir plusieurs personnes en une seule nature? Quelle impossibilité y a-t-il qu'une seule et même nature soit déterminée, individualisée de plusieurs manières, qu'elle ait des manières d'être, des individualisations distinctes?

(1) *Conférences*, XLVI[e] *Conf. De la vie intime de Dieu.*

Evidemment il n'y a rien en cela de contradictoire, rien qui répugne à la raison, rien d'absolument impossible.

J'ai parlé tout à l'heure de la nature humaine; cet exemple peut nous fournir des lumières précieuses. Ne serait-il pas permis de considérer tous les hommes comme participant d'une seule et même nature humaine? Ne pourrait-on pas voir en eux des individualisations multiples et diverses d'une nature unique et identique? Tout le monde convient que tous les hommes sont des individus d'une même espèce; mais l'unité et l'identité de leur espèce ne sont-elles pas constituées par l'unité et l'identité de leur nature? Je ne puis approfondir ici les questions de haute philosophie qui se rattachent à ce sujet; je me contenterai de rappeler une opinion que nul n'a le droit de mépriser, car elle a constamment réuni de très-nombreux et de très-illustres suffrages : je veux parler du réalisme dans son application à l'espèce humaine. Un très-grand nombre de théologiens et de philosophes tant chrétiens que rationalistes défendent cette opinion. Ils reconnaissent plusieurs personnes humaines, plusieurs individus humains; mais ils n'admettent point que la nature se multiplie avec les individus, ils voient dans tous les membres de l'espèce humaine la même nature, qui demeure numériquement une malgré la multiplication des personnes. D'après ce sentiment, qui est aussi le nôtre, tous tant que nous sommes, nous avons un fond réellement commun et identique; ce fond, que nous appelons la nature humaine, revêt des propriétés très-diverses et souvent très-opposées dans cette innombrable multitude d'individus que présente notre espèce, mais

lui-même ne change point, il ne se multiplie point : c'est l'unité dans la variété.

C'est la doctrine de beaucoup de Pères de l'Église. « Le nombre n'a lieu, dit saint Jean Damascène, que dans les choses qui diffèrent entre elles. On ne peut pas nombrer les choses qui ne diffèrent en rien. C'est ainsi qu'on nombre Pierre et Paul, parce qu'ils diffèrent ; mais on ne le fait point pour ce qui est un en eux. Ils sont un par la nature ; c'est pourquoi on ne peut pas dire : *deux natures* ; mais on dit : *deux personnes*, parce que les personnes diffèrent (1). » — Le même Père dit encore : « Autre est Pierre, autre Paul, leur personnalité diffère ; mais autre n'est point la nature de Pierre, autre la nature de Paul ; car tous les hommes sont *d'une seule nature* (2). » Saint Cyrille d'Alexandrie et saint Grégoire de Nysse ne sont pas moins exprès. Ils considèrent la nature humaine comme numériquement une et identique dans tous les hommes ; et le dernier de ces Pères va jusqu'à déclarer qu'à parler rigoureusement on ne devrait pas dire qu'il y a *plusieurs hommes*, mais un seul, parce que le nom d'*homme* désigne la nature : il y a plusieurs individus humains, plusieurs personnes, mais il n'y a qu'un seul homme, ou une seule nature humaine (3).

(1) *De orthodoxa fide*, lib. III, c. 8.

(2) *Lib. de duabus voluntatibus in Christo, init.* — « ... παντες γαρ οἱ ἄνθρωποι μῖας φυσεως εισιν. » — Saint Jean Damascène revient à diverses reprises sur ces notions, il les développe avec une remarquable lucidité, et s'en sert pour expliquer le mystère de la Trinité et celui de l'Incarnation.

(3) Voir sur le sentiment de ces Pères et de plusieurs autres écrivains ecclésiastiques la théologie du P. Pétau, *De trinitate*, lib. IV. c. IX.

Ce sentiment est celui de beaucoup de philosophes modernes, croyants et incroyants, qui professent sérieusement le réalisme. Je le répète, ce n'est pas ici le lieu de le discuter et de le justifier aux yeux de la raison (1), je dois me borner à l'exposer; mais il compte tant d'illustres défenseurs et parmi les théologiens et parmi les philosophes, qu'il serait téméraire de ne pas lui accorder au moins une assez grande valeur.

Que si cette opinion est fondée, il est clair que la difficulté qui est le point de départ de toutes les autres sur le mystère de la Trinité est complètement résolue d'avance, ou plutôt qu'elle est un non-sens qui ne s'explique que par l'ignorance des lois les plus élémentaires de l'ordre même purement naturel; car alors non-seulement il est possible que plusieurs personnes subsistent en une seule nature, mais c'est là un fait dont nous sommes tous une preuve vivante et palpable. Sans doute il n'est pas permis d'appliquer au mystère d'un seul Dieu en trois personnes tout ce que nous avons dit de la nature et de la personnalité de l'homme; Dieu est infini, il est l'Etre souverainement parfait, tout en lui est essence, tout est acte pur, tout est toujours égal; et les personnes divines ne peuvent avoir d'autre différence entre elles que celle qui naît de leurs mutuelles relations. Mais enfin il y a dans le rapport de la nature et de la personnalité un point de ressemblance entre Dieu et l'homme, et ce point suffit à notre thèse. D'ailleurs on verra bientôt, si je ne me trompe, que les

(1) On lira avec fruit l'opuscule de M. Ubaghs : *Du problème ontologique des universaux.*

différences profondes qui distinguent à cet égard l'Etre infini de l'être fini et borné ne servent qu'à mieux établir le dogme catholique. Laissons donc l'homme pour étudier directement et en lui-même Celui qui a voulu y empreindre une image de sa propre nature, mais une image nécessairement imparfaite et défectueuse. Nous concevons que plusieurs personnes puissent subsister en une seule nature; appuyés sur la foi, tâchons de voir comment ce phénomène se réalise en Dieu : nous avons vu la possibilité, considérons maintenant la merveilleuse réalité telle que l'Église nous l'enseigne.

Un des plus illustres théologiens du moyen âge, Richard de saint Victor, en ouvrant son admirable traité de la Trinité, pose ce principe incontestable, mais qui n'a pas été suffisamment remarqué : « Je suis profondément convaincu que pour les vérités nécessaires il existe des arguments non-seulement probables, mais nécessaires, encore que notre raison ne les aperçoive pas toujours (1). » La Trinité est assurément une vérité nécessaire, car tout ce que comprend l'essence divine est nécessaire, tout ce qui est en Dieu est nécessaire, et la Trinité n'est autre chose que cette essence même avec son mode d'être personnel, c'est Dieu subsistant en trois personnes distinctes. Il y a donc des raisons nécessaires de ce mode d'être nécessaire, car tout a une raison suffisante; ce qui est nécessaire a par conséquent une raison nécessaire : c'est là

(1) « Credo namque sine dubio, quoniam ad quorumlibet explanationem *quae necesse est esse,* non modo probabilia, imo etiam necessaria argumenta non deesse, quamvis illa interim contingat nostram industriam latere. » *De Trinit.* lib. I, c. 4.

un principe élémentaire de logique, proclamé d'ailleurs par le simple bon sens de tout homme qui pense. Et qu'est-ce qu'un argument, sinon la raison d'une chose?

Ce principe posé, il s'ensuit que si nous connaissions parfaitement les lois de la vie divine, nous verrions clairement que la Trinité est nécessaire, qu'elle ne peut pas ne pas exister. Ces lois sont loin de nous être bien connues; mais je crois néanmoins que, grâce à la révélation, nous en savons assez pour conclure avec quelque fondement à la nécessité du dogme que révère notre foi.

Etre infiniment parfait, souverainement intelligible et souverainement intelligent, Dieu se connaît tout entier, tel qu'il est; son intelligence mesure tout son être. La connaissance appelle l'amour. En se connaissant, Dieu s'aime nécessairement, et cet amour est infini comme son objet; il égale la perfection de la nature divine. Voilà des vérités que l'on ne conteste guère, parce que la raison en remarque sur-le-champ l'évidence. Mais comment Dieu se connaît-il? Comment s'aime-t-il? Que produisent au sein de cette nature ineffable cette connaissance et cet amour que tout le monde confesse et proclame? Voilà où commencent les secrets de la vie divine; voilà ce que vous seul comprenez entièrement, ô mon Dieu, ce que vous nous découvrirez un jour dans la gloire de votre face, ce que nous voudrions entrevoir dès maintenant dans cette sorte de nuage lumineux qui, tout en laissant subsister la foi, l'élève, la fortifie et la réjouisse.

Essayons de pénétrer dans ces secrets en tenant la main des anciens docteurs de l'Église et de ceux qui dans les temps modernes les ont suivis avec le plus d'intelligence

et de fidélité. Et d'abord voyons ce que nous enseigne le spectacle de la connaissance que Dieu a de lui-même.

« On ne peut nier d'aucune manière, dit saint Anselme, que, lorsque l'âme raisonnable se conçoit en se pensant elle-même, il ne naisse dans sa pensée une image d'elle-même; bien plus, que la pensée par laquelle elle se pense ne soit son image, formée comme par son impression, à sa ressemblance. Quelle que soit, en effet, la chose que l'âme veuille véritablement penser, soit par l'imagination sensible, soit par la raison, elle s'efforce d'en reproduire, autant qu'elle le peut, une ressemblance dans sa pensée même. Plus elle exprime fidèlement cette ressemblance, plus elle pense véritablement la chose. Cela se voit plus clairement lorsqu'elle pense quelque chose de différent d'elle, et surtout lorsqu'elle pense à un corps. Car, lorsque je pense à un homme absent qui m'est connu, la force de ma pensée se transforme en une image de lui telle que sa vue l'a produite dans ma mémoire. Cette image dans ma pensée est le verbe de cet homme que je parle en pensant à lui. L'âme raisonnable a donc avec elle, lorsqu'elle se conçoit en se pensant, sa propre image née d'elle-même, c'est-à-dire une pensée d'elle-même formée comme par son impression à sa ressemblance, quoiqu'elle ne puisse point se distinguer de son image que par la raison seule; et cette image est son verbe (1). » C'est

(1) *Monolog.* c. XXXIII, trad. de M. Ubaghs.—Voyez *De la connaissance de Dieu, ou Monologue et Prosloge avec ses Appendics, de saint Anselme, etc. Texte révisé d'après un ancien manuscrit, accompagné d'une traduction française, d'une préface, de notes et d'une table analytique des matières, par G. C. Ubaghs.*— Louvain, 1854.

une loi de la connaissance, qu'une idée ou une image de l'objet connu se produise en face de l'entendement qui connaît. Lorsque notre âme s'applique à se connaître elle-même, elle tire de son sein une pensée qui la réfléchit et la répète en quelque façon vis-à-vis d'elle-même; bien plus, il y a une pensée qui, sans aucune application de notre part, naît spontanément et nécessairement de notre âme, parce que celle-ci est toujours active, et cette pensée en est la véritable image. Saint Anselme la nomme très-justement le verbe de l'âme, parce que toute pensée est une sorte de parole intérieure qui, suivant le langage de cet illustre docteur, parle à l'âme son objet.

Dieu est le modèle des créatures; il est particulièrement le modèle de l'esprit créé, et les lois qui nous régissent en ce que nous avons d'être et de perfection ne peuvent être qu'une sorte de reflet des lois divines elle-mêmes. Dieu se connaît. En se connaissant, il tire de son sein une pensée que la révélation appelle son image et son Verbe. « Qui niera, dit saint Anselme, que la sagesse suprême, lorsqu'elle se comprend en se parlant, engendre sa ressemblance consubstantielle à elle-même, c'est-à-dire son Verbe? Quoi qu'il ne soit pas possible de s'exprimer en termes propres assez convenables sur un être si singulièrement éminent, il n'est cependant pas inconvenant de dire que ce Verbe, étant la ressemblance, est de même *l'image*, la *figure* et le *caractère* (1) de la sagesse suprême (2). » Éternellement une pensée se produit en

(1) Ce sont les paroles mêmes de l'Écriture sainte.
(2) *Ibid.*

Dieu qui est l'image parfaite, entière, adéquate de lui-même; car il se connaît parfaitement, rien ne se dérobe à sa vue, et son Verbe doit être l'expression complète de sa substance. Une différence radicale sépare à cet égard l'esprit infini de l'esprit créé. Notre âme se connaît; mais la connaissance qu'elle a d'elle-même est souverainement imparfaite, et la pensée qu'elle engendre est extrêmement défectueuse; elle est incomplète; elle varie d'heure en heure, tantôt plus claire et tantôt plus obscure; elle paraît et disparaît incessamment: c'est un phénomène inconsistant et fugitif d'un esprit qui agit toujours, il est vrai, mais avec une activité qui laisse constamment apparaître la marque du néant. Il en est tout autrement en Dieu. La pensée qu'il engendre est parfaite comme lui, elle est l'image complète de lui-même. Ce n'est point un simple phénomène, un accident passager et successif; elle ne change point, elle ne se modifie point, elle ne passe point; elle est toujours la même, immuable et nécessaire comme Dieu. « Dieu est un esprit, dit le P. Lacordaire; son premier acte est donc de penser. Mais sa pensée ne saurait être comme la nôtre multiple, sans cesse naissante pour mourir et mourant pour renaître. La nôtre est multiple, parce qu'étant finis, nous ne pouvons nous représenter qu'un à un tous les objets susceptibles de connaissance; elle est sujette à périr, parce que nos idées se pressant l'une après l'autre, la seconde détrône la première et la troisième précipite la seconde. En Dieu, au contraire, *dont l'activité est infinie,* l'esprit engendre d'un seul coup une pensée égale à lui-même, qui le représente tout entier, et qui n'a pas besoin d'une seconde,

parce que la première a épuisé l'abîme des choses à connaître, c'est-à-dire l'abîme de l'infini. Cette pensée unique et absolue, premier et dernier né de l'esprit de Dieu, reste éternellement en sa présence comme une représentation exacte de lui-même, ou, pour parler le langage des livres saints, comme *son image, la splendeur de sa gloire et la figure de sa substance* (1). Elle est sa parole, son verbe intérieur, comme notre pensée est aussi notre parole ou notre verbe; mais, à la différence du nôtre, verbe parfait qui dit tout à Dieu en un seul mot, qui le dit toujours sans se répéter jamais, et que saint Jean avait entendu dans le ciel lorsqu'il ouvrait ainsi son sublime évangile : *Au commencement était le Verbe, et le Verbe était en Dieu, et le Verbe était Dieu* (2). »

« C'est, dit à son tour Bossuet, par l'effet de cette parole, *Faisons l'homme à notre image,* que l'homme pense; et penser, c'est concevoir. Toute pensée est conception et expression de quelque chose : toute pensée est l'expression, et par là une conception de celui qui pense, si celui qui pense pense à lui-même et s'entend lui-même; et c'en serait une conception et expression parfaite, éternelle, substantielle, si celui qui pense était parfait, éternel, et s'il était par sa nature toute substance, sans rien avoir d'accidentel en lui-même, ni rien qui puisse être surajouté à sa pure et inaltérable substance. Dieu donc qui pense substantiellement, parfaitement, éternellement, et qui ne pense, ni ne peut penser qu'à lui-même, en pensant con-

(1) *Corinth.* II, c. IV, v. 4. — *Hebr.* I, 3.
(2) Lacordaire, *loc. cit.*

naît quelque chose de substantiel, de parfait et d'éternel comme lui : c'est là son enfantement, son éternelle et parfaite génération. Car la nature divine ne connaît rien d'imparfait; et en elle la conception ne peut être séparée de l'enfantement. C'est donc ainsi que Dieu est Père; c'est ainsi qu'il donne la naissance à un Fils qui lui est égal (1). »

Cette différence entre la pensée divine et la pensée humaine explique pourquoi la première, et la première seule, peut aller jusqu'à la personnalité. La pensée où Dieu se voit doit être *infinie* comme lui; sinon elle ne l'égalerait point : elle est donc substantielle et vivante, elle est la reproduction réelle et totale de sa substance, elle reproduit exactement tout ce qui est dans sa nature, tout ce qui la constitue. C'est donc véritablement une personne qui se lève au sein de cette ineffable nature, c'est la seconde personne de l'adorable Trinité. Je dis la seconde, car cette admirable génération nous révèle à la fois deux personnes distinctes, celle qui engendre et celle qui est engendrée. De part et d'autre se réunissent les conditions nécessaires pour constituer une personne : il y a individualisation distincte d'une seule et même nature souverainement intelligente. La première personne c'est la nature divine comme principe, en tant qu'elle exerce l'action de se connaître, de se penser, de se réfléchir et de se reproduire; la seconde est cette même nature, non plus exerçant cette action, mais comme fruit, comme résultat, comme terme de cette action, c'est la nature

(1) *Élévations sur les mystères*, IIe sem. IVe élév.

divine en tant que réfléchie ou reproduite intégralement en vertu de cette action. Il y a donc une distinction réelle entre ces deux termes, et par conséquent il y a dualité de personnes. « Le Verbe, en effet, dit très-bien saint Anselme, par cela seul qu'il est Verbe ou image, se rapporte à un autre, puisqu'il ne peut être le Verbe ou l'image que de quelqu'un; et être image ou verbe de quelqu'un est tellement propre à l'un (au Verbe) qu'il ne peut être appliqué à l'autre (à celui dont le verbe est l'image); car celui dont le Verbe est le Verbe ou l'image n'est ni le Verbe ni l'image. Il est donc évident que l'on ne peut pas exprimer *ce que* l'esprit suprême et son Verbe sont deux, quoiqu'il faille que ce soit par certaines propriétés de chacun d'eux qu'ils sont deux; car le propre de l'un est d'être de l'autre, et le propre de l'autre est que celui-là soit de lui (1). » Il y a entre eux une distinction réelle, une distinction de relation, une distinction dans la manière d'être; ce qui suffit pour constituer deux personnes distinctes. Le Père communique au Verbe sa nature, sa substance, toutes ses perfections; le Verbe lui est *consubstantiel*, puisqu'il est l'exacte reproduction de sa substance; la nature est absolument la même dans l'un et dans l'autre, mais avec une spécification, une détermination, une manière d'être distincte : et c'est ainsi qu'il y a véritablement unité de nature et dualité de personnes.

« Le mystère de l'unité dans la pluralité, dit excellemment le P. Lacordaire, ne s'accomplit pas totalement dans notre intelligence, et c'est pourquoi nous ne pou-

(1) *Monol.* c. 38.

vons pas vivre de nous seuls. Nous cherchons au dehors l'aliment de notre vie; nous avons besoin d'un entretien étranger, d'une pensée qui nous soit autre et qui pourtant nous soit proche. En Dieu, la pluralité est absolue aussi bien que l'unité, et c'est pourquoi sa vie se passe tout entière au-dedans de lui-même, dans le colloque ineffable d'une personne divine à une personne divine, du père sans génération au fils éternellement engendré. Dieu pense, et il se voit dans sa pensée comme dans un autre, mais comme dans un autre qui lui est proche jusqu'à n'être qu'un avec lui par la substance; il est père, puisqu'il a produit à sa ressemblance un terme de relation réellement et personnellement distinct de lui; il est un et deux dans toute la force que l'infini donne à l'unité et à la dualité; il peut dire en contemplant sa pensée, en regardant son image, en entendant son Verbe, il peut dire dans l'extase de la première et de la plus réelle paternité cette parole entendue par David : *Tu es mon fils, je t'ai engendré aujourd'hui* (1). Aujourd'hui! Dans ce jour qui n'a ni passé, ni présent, ni futur, dans ce jour qui est l'éternité, c'est-à-dire la durée indivisible de l'être sans changement. Aujourd'hui, car Dieu pense aujourd'hui, engendre son fils aujourd'hui, il le voit aujourd'hui, il l'entend aujourd'hui, il vit aujourd'hui de cet acte inénarrable qui ne commence ni ne finit jamais (2). »

Dieu a daigné nous apprendre par la révélation que le

(1) Ps. 2, v. 7.
(2) *Loc. cit.*

Verbe qui émane éternellement de sa substance se nomme son Fils. La raison éclairée par la foi ne nous dit-elle point que tel doit être en effet son véritable nom? Dans cet acte ineffable où le souverain Esprit communique à son Verbe sa nature tout entière, n'y a-t-il pas conception et génération dans le sens le plus élevé et le plus complet de ces mots? et la conception et la génération dans les créatures sont-elles autre chose qu'une pâle et imparfaite image du mystère qui s'accomplit éternellement dans le sein de Celui dont toute paternité descend? Le Verbe procède de Dieu par manière d'image et de ressemblance comme un fils de son père; mais tandis que dans les créatures un fils ne présente que certains traits de son père, le Verbe de Dieu reproduit fidèlement tous les traits de Celui dont il est engendré, il en est l'expression complète et adéquate; il mérite donc à bien plus juste titre le nom de fils, et il se révèle à nous comme le type suprême et incomparable de toute vraie filiation. « Puis donc qu'il est clair, dit saint Anselme, que le Verbe de l'Esprit suprême émane de l'Esprit suprême seul, *de manière à en tenir la parfaite ressemblance,* comme un fils de son père, et qu'il n'est pas de lui comme étant fait par lui, on ne peut se figurer qu'il vienne de lui autrement que par une véritable naissance...; naissance d'autant plus parfaite, que, comme un fils reproduit les traits de son père, le Verbe reçoit sa ressemblance en naissant de l'Esprit suprême. — Que si, poursuit l'illustre docteur, c'est avec une si parfaite exactitude qu'on dit que le Verbe naît, et s'il est d'ailleurs si exactement semblable à celui dont il est né, pourquoi affirmer seulement qu'il est semblable à

l'Esprit comme un fils l'est à son père, et ne pas ajouter *que l'Esprit est d'autant plus véritable père, et le Verbe d'autant plus véritable fils, que le premier suffit seul à la perfection de cette naissance, et que le second exprime complétement l'image du premier?* Car dans les autres choses, entre lesquelles nous reconnaissons de science certaine le rapport de père et de fils, aucune n'engendre, portant en elle toutes les conditions nécessaires à cet acte; aucune ne naît de manière à reproduire, sans altération aucune, la ressemblance du père. Si donc le Verbe de l'Esprit suprême est entièrement ce qu'il est par l'acte de cette seule essence, et lui est si parfaitement semblable qu'aucun fils n'est aussi complétement de l'essence de son père, et n'en reproduit si entièrement la ressemblance; rien certainement n'a plus de droit au rapport de père et de fils, que l'Esprit suprême et son Verbe. C'est pourquoi le propre du premier est d'être le plus véritable père, le propre du second d'être le plus véritable fils (1). »

Oui, Dieu est véritablement père, il l'est avant l'homme, il l'est d'une manière infiniment plus parfaite et plus complète que l'homme. Et pourquoi cette fécondité dont jouissent les créatures n'aurait-elle pas en Dieu, comme tout ce qui est beau et parfait, son principe, sa source et son modèle? Quoi! un être créé, faible, imparfait, qui touche au néant par tous les points de sa nature, possède cette merveilleuse puissance de se reproduire, de tirer de sa substance un autre lui-même; et l'Être parfait, l'Être pur, l'Être qui est toute vie et toute activité, manquerait

(1) *Monol.* c. 39, 40.

de cette fécondité qu'il donne à de misérables créatures ! « Et pourquoi, demande Bossuet, Dieu n'aurait-il pas de fils ? Pourquoi cette nature bienheureuse manquerait-elle *de cette parfaite fécondité qu'elle donne à ses créatures ?* Le nom de père est-il si déshonorant et si indigne du premier être, qu'il ne lui puisse convenir selon sa propriété naturelle ? *Moi qui fais enfanter les autres, ne pourrai-je pas enfanter moi-même* (Is., LXVI, 9) ? Et s'il est si beau d'avoir, de se faire des enfants par l'adoption, n'est-il pas encore plus beau et plus grand d'en engendrer par nature ? Je sais bien, reprend ce grand homme, qu'une nature immortelle n'a pas besoin comme la nôtre, mortelle et fragile, de se renouveler, de se perpétuer, en substituant à sa place des enfants qu'on laisse au monde quand on le quitte. Mais en soi-même, indépendamment de cette nécessaire réparation, n'est-il pas beau de produire un autre soi-même par abondance, par plénitude, par l'effet d'une inépuisable communication, en un mot, par fécondité et par la richesse d'une nature heureuse et parfaite (1) ? »

Assurément la fécondité dont la créature est douée est une perfection, nul ne peut songer à le contester ; eh bien ! toute perfection dans la créature est un reflet ou un vestige des perfections du Créateur, et la paternité humaine ne saurait être qu'une image affaiblie de la paternité divine.

O mon Dieu, si Celui qui est toujours dans votre sein n'était venu nous instruire, jamais nous n'aurions osé porter nos regards sur ce secret de votre ineffable nature ;

(1) *Élévat.* IIe sem. Ire élév.

mais que vous nous êtes devenu familier! et quelle étonnante perspective nous a ouverte la révélation de votre Fils! Comme elle a grandi et élevé notre intelligence! que d'énigmes dont elle nous a donné le mot! Il me semble maintenant apercevoir partout, et dans l'ordre des idées et dans l'ordre des choses que renferme le monde, des traces non équivoques du grand mystère dont je viens de parler, et je pourrais faire un livre des considérations de tout genre qui se pressent en foule dans mon esprit et qui m'en paraissent une évidente confirmation. Mais il faut savoir se borner; le plan de ce travail ne me permet point de m'étendre davantage.

Jusqu'ici nous n'avons considéré que l'intelligence divine; nous avons vu comment Dieu se connaît, et cette éternelle contemplation de Dieu nous a révélé la naissance de son Fils.

« Mais est-ce là toute la vie de Dieu? La génération de son fils est-elle son seul acte, et consomme-t-elle avec sa fécondité toute sa béatitude? Non, Messieurs; car, en nous-mêmes, la génération de la pensée n'est pas le terme où s'arrête notre vie. Quand nous avons pensé, un second acte se produit : nous aimons. La pensée est un regard qui amène son objet en nous-mêmes; l'amour est un mouvement qui nous entraîne au dehors vers cet objet pour l'unir à nous et nous unir à lui, et accomplir ainsi dans sa plénitude le mystère des relations, c'est-à-dire le mystère de l'unité dans la pluralité. L'amour est à la fois distinct de l'esprit et distinct de la pensée : distinct de

l'esprit où il naît et où il meurt; distinct de la pensée par sa définition même, puisqu'il est un mouvement d'étreinte, tandis que la pensée est une simple vue. Et néanmoins il procède de l'un et de l'autre, et il ne fait qu'un avec tous les deux. Il procède de l'esprit dont il est l'acte, et de la pensée sans laquelle l'esprit ne verrait pas l'objet qu'il doit aimer; et il reste un avec la pensée et l'esprit dans le même fond de vie où nous les retrouvons tous trois, inséparables toujours, et toujours distincts.

« En Dieu, il en est de même. Du regard coéternel qui s'échange entre le Père et le Fils, naît un troisième terme de relation, procédant de l'un et de l'autre, réellement distinct de l'un et de l'autre, élevé par la force de l'infini jusqu'à la personnalité et qui est le Saint-Esprit, c'est-à-dire le saint mouvement, le mouvement sans mesure et sans tache de l'amour divin. Comme le Fils épuise en Dieu la connaissance, le Saint-Esprit épuise en Dieu l'amour, et par lui se termine le cycle de la fécondité et de la vie divine. Car que voulez-vous que Dieu fasse encore? Esprit parfait, il pense et il aime; il produit une pensée égale à lui, et avec sa pensée un amour égal à tous les deux. Que lui reste-t-il à désirer et à produire? Et que vous resterait-il à vous-mêmes si vous aviez comme lui, dans l'unité de votre substance, une pensée sans bornes et un amour sans bornes (1)? »

Le Verbe n'est donc point le terme des processions divines : Dieu n'est pas seulement intelligence, il est encore volonté, et de même qu'il se connaît parfaitement, ainsi il s'aime d'un amour également parfait. De cet

(1) Lacordaire, *loc. cit.*

amour éternel et absolu nous voyons surgir au sein de la nature divine une nouvelle personne. Et ici je serai très-court, parce qu'il suffit d'appliquer à ce sujet la plupart des considérations générales développées antérieurement.

Le Père se connaît par le Fils et dans le Fils, qui le reproduit tout entier; le Père et le Fils se connaissent mutuellement : cette connaissance engendre un amour mutuel du Père et du Fils; il y a une aspiration constante du Père vers le Fils et du Fils vers le Père. Mais cet amour est un acte; et ce n'est pas un acte passager, fugitif, inconsistant : la nature divine ne connaît point tous ces défauts qui tiennent du néant; c'est un acte permanent et continu, un acte substantiel, car en Dieu tout est substantiel, il n'y a point en lui d'accident. L'amour du Père et du Fils est un amour véritablement substantiel, permanent, éternel et infini comme le principe dont il émane; il est comme la connaissance, le fruit d'une activité infinie, il a pour objet une infinie perfection, il doit être proportionné à son principe et à son objet. Le terme qui résulte de cet amour mutuel du Père et du Fils est infini comme le Père et le Fils, il participe de leur nature, il leur est consubstantiel, il est égal à tous les deux. C'est une troisième manière d'être, une troisième personne dans l'unité de la nature divine; c'est l'essence divine elle-même avec une nouvelle spécification, une nouvelle détermination, la détermination de l'amour. C'est l'Esprit-Saint : l'union, le souffle et comme la respiration du Père et du Fils, procédant également de l'un et de l'autre, fruit d'un même principe, c'est-à-dire de la même nature, qui est également dans tous les deux.

« O Dieu Saint-Esprit! s'écrie Bossuet, vous n'êtes pas le Fils, puisque vous êtes l'amour éternel et subsistant du Père et du Fils, qui supposez par conséquent le Fils engendré, et engendré comme Fils unique, à cause qu'il est parfait. Vous êtes parfait aussi, et unique en votre genre et en votre ordre; vous n'êtes pas étranger au Père et au Fils, puisque vous en êtes l'amour et l'union éternelle; vous procédez nécessairement de l'un et de l'autre, puisque vous êtes leur amour mutuel : qui vous voudrait séparer d'eux, les séparerait eux-mêmes entre eux, et diviserait leur règne éternel (1). »

Le Saint-Esprit ne procède pas à la manière du Verbe, il ne procède pas comme image et comme ressemblance de son principe; et c'est pourquoi il ne doit pas porter le nom de fils. « Quoi donc? dit saint Anselme, puisque cet amour a l'être également du Père et du Fils, et qu'il est tellement semblable à tous les deux qu'il ne leur est dissemblable d'aucune manière, mais qu'il est tout à fait la même chose qu'ils sont, doit-il être regardé comme leur fils ou leur enfant? Non, sans doute; car, comme le Verbe, dès qu'on l'étudie, prouve incontestablement, *en représentant aussitôt l'image de son Père,* qu'il est véritablement fils de celui dont il émane; de même l'Amour montre clairement qu'il n'est pas fils, puisque lorsqu'on entend qu'il procède du Père et du Fils, *il ne présente pas tout d'abord à celui qui le contemple la ressemblance évidente de l'être duquel il procède;* encore que la raison bien consultée montre qu'il est tout à fait la même chose qu'est

(1) *Élévat.*, IIe sem. Ve élév.

le Père et le Fils (1). » Le Saint-Esprit a la même essence que le Père et le Fils dont il procède; mais il n'en procède point par manière de ressemblance comme un fils de son père.

Il y a donc dans l'unité de la nature divine trois personnes distinctes, et ces trois personnes forment le cycle entier de la vie de Dieu; il ne peut y en avoir moins de trois, mais d'un autre côté il répugne qu'il y en ait plus de trois. Il n'y a en Dieu qu'une intelligence, qui s'exprime tout entière dans une seule et unique pensée substantielle, dans un seul Verbe qui est Fils unique du Père. « Dieu n'aura jamais que ce fils, dit Bossuet, car il est parfait, et il ne peut en avoir deux : un seul et unique enfantement de cette nature parfaite en épuise toute la fécondité, et en attire tout l'amour. C'est pourquoi le Fils de Dieu s'appelle lui-même l'Unique, le Fils unique, *Unigenitus* (JOAN. I, 18)... Et le Père confirmant d'en haut cette parole du Fils, fait partir du ciel cette voix : *Celui-ci est mon Fils bien-aimé, en qui je me suis plu* (LUC. IX, 35) : c'est mon fils, je n'ai que lui, et aussi de toute éternité je lui ai donné et lui donne sans fin tout mon amour (2). » — Il faut en dire autant du Saint-Esprit; il ne peut y en avoir qu'un, parce qu'il n'y a dans la nature divine qu'un seul amour, qui trouve son expression complète dans cette adorable personne.

Je devrais terminer ici ces considérations rationnelles sur l'auguste mystère de la très-sainte Trinité; mais je ne

(1) *Monol.* c. 55.
(2) *Loc. cit.* Ie *élév.*

puis me résoudre à passer entièrement sous silence une argumentation nouvelle développée avec une richesse d'aperçus vraiment remarquable dans le traité de Richard de Saint-Victor sur ce grand dogme. Le livre de cet illustre écrivain du XIIe siècle est un des plus beaux que je connaisse; je voudrais qu'il fût entre les mains de tous les théologiens, ils y trouveraient à la fois une source féconde de conceptions élevées et de bien douces consolations : c'est un livre qui rafraîchit l'âme en même temps qu'il éclaire l'esprit.

Richard de Saint Victor ne procède pas comme les docteurs dont nous avons jusqu'ici reproduit et developpé les vues, ses spéculations sont puisées à une autre source. Trois idées forment le fond de son argumentation : l'idée de la bonté ou de l'amour, l'idée de la félicité et celle de la gloire; ce sont là, ainsi qu'il s'exprime lui-même, comme autant de *témoins* qu'il interroge tour à tour et qui d'une commune voix attestent la vérité du mystère de la très Sainte-Trinité. L'idée de la bonté ou de l'amour est celle qui joue le rôle principal dans les *élévations* de l'illustre théologien, c'est l'idée-mère, celle qui engendre et soutient les deux autres. Les limites où je dois me renfermer ne me permettent pas d'exposer en détail toute l'argumentation de Richard; je me contenterai de prendre ce que je regarde comme véritablement fondamental dans les vues qu'il émet sur la bonté et la félicité pour prouver qu'il doit y avoir en Dieu pluralité de personnes.

Dieu est la plénitude et la perfection de la bonté, tout le monde le reconnaît et le proclame; on doit donc trouver en lui la vraie charité, le parfait et souverain amour,

cela n'est point non plus contesté. Or point de charité vraie, point d'amour proprement dit sans pluralité de personnes. L'amour de soi, de sa propre personne n'est point la charité ou l'amour véritable ; il faut que l'amour tende vers autrui pour qu'il y ait charité. Par conséquent où il n'y a pas pluralité de personnes, la charité ne saurait exister. Et surtout il est manifeste que l'amour parfait, la charité souveraine ne saurait se confondre avec l'amour-propre, avec l'amour de soi. Il faut donc qu'en Dieu, en qui est l'amour parfait, la souveraine charité, il y ait pluralité de personnes.

Et qu'on ne dise point, remarque notre auteur, que, n'y eût-il qu'une seule personne en Dieu, il pourrait néanmoins avoir cet amour parfait en l'exerçant envers une personne créée ; car pour que l'amour de Dieu soit en tout infini, pour qu'il soit entièrement proportionné à sa nature, il lui faut uu objet infiniment digne d'être aimé, il lui faut une personne infinie, et qui par conséquent soit véritablement Dieu (1). Ainsi, conclut-il, pour que dans cette vraie divinité la plénitude de la charité puisse avoir lieu, il est nécessaire qu'une personne divine jouisse de la société d'une autre personne de même dignité et par conséquent également divine (2).

(1) Nous ajouterons que du reste sans cela Dieu ne se suffirait plus à lui-même, et qu'il ne serait plus Dieu.

(2) « Didicimus ex superioribus quod in illo summo bono universaliterque perfecto sit totius bonitatis plenitudo atque perfectio. Ubi autem totius bonitatis plenitudo est, vera et summa charitas deesse non potest... Nullus autem pro privato et proprio sui ipsius amore dicitur proprie charitatem habere. Oportet itaque ut amor in alterum tendat, ut charitas esse queat. Ubi ergo pluralitas personarum deest, charitas omnino esse non

Ces considérations nous semblent très-solides. Dieu est la bonté souveraine et absolue. En lui est donc l'amour parfait, la charité en ce qu'elle a de plus pur, de plus élevé, de plus profond, ou plutôt, comme s'exprime l'Écriture, Dieu lui-même est amour, Dieu est charité : *Deus charitas est;* il est le type suprême de tout amour véritable, de toute charité. Or cet amour parfait, cette charité-modèle pourrait-elle exister en Dieu s'il n'y avait dans sa nature qu'une seule et unique personne? Nous ne le croyons pas. L'amour exclusif *du moi,* l'amour-propre, *l'égoïsme,* n'est point l'amour parfait, pas plus en Dieu qu'en l'homme (1); l'amour pur, l'amour parfait, cet amour qui se nomme charité, demande plusieurs *moi,* c'est-à-dire plusieurs personnes.

potest. Sed dicis fortassis, etsi sola una persona in illa vera divinitate esset, nihilominus tamen erga creaturam charitatem quidem et habere posset, imo et haberet ; sed summam certe charitatem erga creatam personam habere non posset. Inordinata enim charitas esset. Est autem impossibile in illa summae sapientiae bonitate charitatem inordinatam esse. Persona igitur divina summam charitatem habere non potuit erga personam quae summa dilectione digna non fuit... Sed persona divina profecto non haberet quam ut seipsum digne diligeret, si condignam personam omnino non haberet. Divinae autem personae condigna non esset persona quae Deus non esset. Ut ergo in illa vera divinitate plenitudo charitatis possit locum habere, oportuit aliquam divinam personam personae condignae, et eo ipso divinae consortio non carere. » *De Trinitate,* lib. III, c. 2.

(1) Notre excellent ami, M. Nic. Mœller, a fait sur ce point une remarque fort juste : « On parle quelquefois, dit-il, de l'amour-propre divin, et un auteur distingué a dit que le seul égoïsme légitime est celui de Dieu. Mais alors on envisage l'essence abstraite de Dieu, on considère l'Éternel sous une idée incomplète. L'unité divine n'existe pas en dehors de la Trinité, ni la Trinité en dehors de l'unité. Mais dans la sainte Trinité chacune des personnes divines est dans l'autre, et tout égoïsme en est éternellement exclu. » *Revue catholique* de Louvain, 1850-1851, p. 257.

Plus je considère moi-même attentivement la nature de l'amour, plus je crois comprendre que l'auguste mystère de la Trinité nous en révèle le véritable type, et nous en manifeste la loi dans sa plus sublime expression. Qu'est-ce donc que l'amour? Que signifie ce nom que l'homme aux instincts vils et brutaux souille et prostitue, hélas! trop souvent, mais qui doit exprimer la chose la plus pure et la plus noble qui soit au ciel et sur la terre? Qu'est-ce que l'amour, sinon cette douce inclination, ce penchant affectueux qui attire une personne vers une autre, la transportant en quelque façon tout entière dans la personne aimée, à laquelle elle semble vouloir communiquer sa substance? L'amour est essentiellement communicatif; c'est là sa propriété, son véritable caractère. La personne qui aime aspire à se donner, à se communiquer à la personne aimée; et je conçois sans peine que l'apogée de l'amour serait atteint si ces personnes, tout en demeurant distinctes entre elles, se communiquaient mutuellement leur substance. Rien ne peut aller au-delà, c'est le dernier terme de l'amour. Que deux personnes, tout en gardant leur personnalité, qui est chose *incommunicable*, se donnent entièrement l'une à l'autre, qu'elles se communiquent mutuellement non-seulement leurs pensées, leurs affections, leurs sentiments, mais encore ce qui en est le fond, leur vie et leur substance, voilà l'idéal de l'amour, le voilà dans sa plus sublime expression. Eh bien! cet étonnant mystère de l'amour trouve en Dieu sa réalisation complète et absolue. Au sein de la nature divine l'amour atteint son plus haut terme, il est à son apogée; il y a entre les personnes divines entière et complète commu-

nauté de pensées, de sentiments, de vie et de substance : elles se communiquent mutuellement tout ce qu'elles ont, il y a entre elles une constante et délicieuse aspiration d'amour, il y a une communication, un écoulement, un passage ininterrompu de la substance du Père dans le Fils, du Père et du Fils dans le Saint-Esprit, et Dieu est l'idéal incomparable de l'amour comme il est le souverain modèle de tout ce qu'il y a de beau et de pur dans les créatures qu'il a faites à son image.

C'est cet amour réciproque et incomparable des personnes divines qui fait la souveraine félicité de Dieu. Rien de plus grand que l'amour, car il est le terme de toutes les opérations de l'esprit ; mais aussi rien de plus doux, rien de plus suave, rien de plus délicieux. L'amour appelle l'amour; celui qui aime veut être aimé; et l'amour mutuel produit le bonheur. Qui ne comprend cette vérité? Nul n'est heureux qu'en aimant. Malheureusement l'amour de l'homme est trop souvent détourné du cours que la sagesse éternelle lui a tracé, et au lieu de s'attacher à Dieu qui rend toujours plus qu'on ne lui donne, il poursuit des ombres fugitives qui ne savent rendre que ce qui leur est propre, le néant. Dieu, à l'image duquel nous sommes faits, trouve aussi dans l'amour sa félicité. Mais, infiniment parfait et souverainement indépendant, il a en lui-même l'objet éternel de son amour, et il trouve ainsi dans l'unité d'une nature féconde la suprême félicité. « Si le meilleur, dit Richard, ne peut manquer à la plénitude de la vraie bonté, le plus doux et le plus suave ne peut manquer non plus à la plénitude de la suprême félicité. Il faut donc que l'amour existe dans

cette félicité... Mais plus on aime, plus on veut être aimé; l'amour n'a de douceur réelle qu'en tant qu'il est réciproque...; et pour qu'il soit réciproque, il faut quelqu'un qui donne l'amour et quelqu'un qui le rende. » Donc pour que l'amour réalise en Dieu la souveraine félicité, il est nécessaire qu'il y ait plusieurs personnes s'aimant mutuellement et d'un amour égal (1).

Richard tourne et retourne sous toutes leurs faces ces idées si vraies et si fécondes, et dont il serait facile de montrer les plus magnifiques et les plus touchantes applications dans l'ordre moral et religieux. Mais il est temps de mettre fin à cet inépuisable sujet. Je m'arrête. Je n'ai point démontré le mystère de la sainte Trinité, mais je crois l'avoir mis dans une perspective où, selon l'énergique expression du P. Lacordaire, « l'orgueil ne le méprisera qu'en s'insultant lui-même. Pardonnons-lui cette joie s'il est jaloux de se la causer (2). » Pour nous chrétiens, qui avons le bonheur de croire et d'aimer la très-sainte et très-aimante Trinité, ces considérations, je l'espère, auront servi à réjouir notre âme et à affermir de plus en plus notre foi. Remercions Dieu, qui, en nous révélant ce mystère, a ouvert à notre raison de si admirables perpectives et l'a éclairée d'un jour sublime dont les splendeurs nouvelles rejaillissent sur tant de points obscurs du monde naturel et du monde moral.

Sans doute il serait téméraire de vouloir pénétrer trop avant dans l'intelligence de ce mystère, toute présomption

(1) Lib. III, c. 3; voir aussi lib. V, c. 2.
(2) *Loc. cit.*

serait ici souverainement déplacée; car que sommes-nous pour embrasser l'infini, et de quel droit prétendrions-nous comprendre Dieu parfaitement, nous qui nous comprenons si peu nous-mêmes et pour qui les choses les plus vulgaires sont pleines d'obscurités de tout genre? Et d'ailleurs les spéculations poussées trop loin sont nuisibles à la piété, tandis que toute connaissance religieuse doit avoir pour but, tout en réfutant les incrédules, de la nourrir en l'affermissant.

Mais il ne faut pas que la modestie devienne de la pusillanimité, ni que la réserve dégénère en coupable négligence.

Et pourquoi ne chercherions-nous pas, dans la mesure où nous croyons nous être renfermé, à entendre plus clairement ce dont la pleine possession doit faire un jour notre éternelle félicité? C'est cette pensée qui a inspiré à Bossuet ce magnifique début de son sermon sur la Trinité; il couronnera dignement nos humbles et pieuses investigations : « Quand je considère en moi-même l'éternelle félicité que Dieu nous a préparée; quand je songe que nous verrons sans obscurité tout ce que nous croyons sur la terre, que cette lumière inaccessible nous sera ouverte, et que la Trinité adorable nous découvrira ses secrets; que là nous verrons le vrai Fils de Dieu sortant éternellement du sein de son Père, et demeurant éternellement dans le sein du Père; que nous verrons le Saint-Esprit, ce torrent de flamme, procéder des embrassements mutuels que se donnent le Père et le Fils, ou plutôt qui est lui-même l'embrassement, l'amour et le baiser du Père et du Fils; que nous verrons cette unité si inviolable, que le nombre n'y peut apporter de division,

et ce nombre si bien ordonné, que l'unité n'y met pas de confusion; mon âme est ravie, chrétiens, de l'espérance d'un si beau spectacle, et je ne puis que je m'écrie avec le prophète : « Que vos tabernacles sont beaux, ô Dieu des armées! mon cœur languit et soupire après la maison du Seigneur (Ps. LXXXIII, 1). » Et puisque notre unique consolation dans ce misérable pèlerinage, c'est de penser aux biens éternels que nous attendons en la vie future, entretenons-nous ici-bas, mes frères, des merveilles que nous verrons dans le ciel, et parlons, quoiqu'en bégayant, des secrets et ineffables mystères qui nous seront un jour découverts dans la sainte cité de Sion, dans la cité de notre Dieu, « que Dieu a fondée éternellement (Ps. XLVII, 9). »

LIVRE III.

DE LA CRÉATION.

Dieu est. Être infiniment parfait, il n'a pas besoin de chercher hors de soi le complément de son être; il trouve au dedans de sa nature avec la raison de son être l'aliment inépuisable de sa vie. Il se suffit pleinement à lui-même. Son infinie activité s'exerce éternellement au dedans de lui-même, et il trouve dans cette ineffable société des trois personnes dans lesquelles subsiste sa nature une inénarrable et indéfectible félicité. Voilà ce que nous avons vu jusqu'ici, et voilà ce qui fait la complète indépendance du Dieu vivant et véritable, du Dieu que confesse le christianisme.

Après avoir étudié Dieu en lui-même dans sa vie intime, dans son action interne ou *ad intra*, selon l'expression des théologiens, il nous faut le considérer dans son action externe, *ad extra*, faisant des choses distinctes de lui et les gouvernant pour les ramener à lui.

La question de la création ou de l'origine des choses

est l'une des plus graves et des plus importantes que présente la philosophie contemporaine; elle est regardée par la plupart des philosophes incroyants comme l'un des plus formidables problèmes que puisse se poser l'esprit humain. Et, à dire vrai, cette question a toujours été un véritable écueil pour toutes les philosophies que n'éclairait pas une lumière surnaturelle; l'histoire de la pensée humaine n'est guère sur ce point qu'un immense et informe tissu des plus graves aberrations. Je tâcherai d'exposer et de discuter clairement les points essentiels de ce grave sujet.

—

CHAPITRE I.

Doctrine catholique sur l'origine des choses.

Le monde existe; chaque jour nos regards sont frappés par le spectacle d'une foule innombrable d'êtres et de phénomènes les plus variés. J'existe, vous existez; et chacun de nous joue un rôle sur ce théâtre du monde. Mais que sommes-nous? Qu'est-ce que le monde? D'où lui vient son existence? D'où vient le monde? D'où venons-nous nous-mêmes?

Il y a longtemps que l'enseignement catholique nous a donné une réponse claire et complète sur ces problèmes si effrayants pour la philosophie non éclairée par la foi. A peine l'enfant chrétien a-t-il déposé les langes du berceau que déjà il sait très-nettement d'où il vient et où il

va, qu'il connaît l'origine et la fin de toutes choses : oui, au sein du catholicisme l'enfance même résout avec clarté ces problèmes qui ont déconcerté la sagesse de tous les philosophes de l'antiquité païenne, et devant lesquels se trouble aujourd'hui encore la raison de ceux qui veulent être sages sans Dieu. Les plus hautes vérités sont devenues populaires sous l'empire du christianisme.

Quelle est donc la solution donnée par l'Église au problème de l'origine des choses? Le catholicisme enseigne que tout ce qui existe vient de Dieu par la création. « Je crois en Dieu... *créateur du ciel et de la terre;* » voilà par où s'ouvre le Symbole des Apôtres, et telle est la profession de foi que l'Église nous fait redire chaque jour. Le quatrième concile général de Latran, sous le pape Innocent III, définit contre les hérétiques qui attaquaient la foi de l'Église, « qu'il n'y a qu'un seul créateur, qui au commencement du temps *forma* également *du néant* l'une et l'autre créature, la créature spirituelle et la créature corporelle, la créature angélique et la créature mondaine (1). » Nous verrons bientôt que telle fut toujours la croyance de l'Église.

Avant d'aller plus loin, il sera bon de préciser nettement le sens de ce dogme, et d'écarter certains sophismes puérils à la faveur desquels le rationalisme cherche parfois à compromettre la doctrine catholique aux yeux des esprits superficiels ou peu attentifs.

Qu'entendons-nous et qu'entend l'Église lorsqu'elle

(1) « Unum esse creatorem omnium... qui simul ab initio temporis *utramque de nihilo condidit creaturam*, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam. » Cap. I.

enseigne que Dieu a tiré le monde du néant, qu'il l'a fait de rien, *ex nihilo?* Qu'est-ce donc qu'être fait de rien, être tiré du néant? Voulez-vous savoir ce que certains rationalistes pensent de cette idée de la création, écoutez le chef de l'Éclectisme français : « Qu'est-ce que la création, se demande M. Cousin? Qu'est-ce que créer? Voulez-vous la définition vulgaire? La voici : créer, c'est faire quelque chose de rien, c'est tirer du néant; et il faut que cette définition paraisse bien satisfaisante, puisqu'on la répète encore aujourd'hui presque partout. Or Leucippe, Epicure, Lucrèce, Bayle, Spinosa, et tous les penseurs un peu exercés, démontrent trop aisément *que de rien on ne tire rien, que du néant rien ne peut sortir;* d'où il suit que la création est impossible (1). »

Je répondrai tout de suite à M. Cousin et au rationalisme panthéistique dont il se fait l'interprète, que nul *penseur un peu exercé* ne devrait se méprendre au point de prendre une image pour une idée et de confondre ainsi l'imagination avec la raison. Quand nous disons : créer, c'est faire de rien, *c'est tirer quelque chose du néant,* voulons-nous faire entendre que le néant soit la source des êtres, et que l'existence en soit sortie réellement? Assurément non; cette assertion serait absurde, puisqu'elle signifierait que le néant est quelque chose et qu'ainsi la création n'est point une création dans le sens propre et rigoureux de ce mot. En parlant de la sorte, nous employons une image qui est très-juste et rend exactement notre pensée, pourvu qu'on n'oublie pas que c'est une

(1) *Introd. à l'histoire de la philosophie*, Ve leç.

image et non une idée pure. Nous voulons dire par là, et il n'est pas un enfant chrétien qui n'entende ainsi le sens de cette proposition, que le monde n'a pas été *formé d'une matière préexistante,* mais que toute la raison de sa réalité, de son existence, est en Dieu seul ; nous voulons dire que Dieu n'a pas seulement façonné le monde, selon l'opinion de plusieurs philosophes anciens, qu'il ne lui a pas seulement donné la forme dont il est revêtu, mais qu'il en a formé aussi la substance; en un mot qu'il l'a créé tout entier avec sa substance et sa forme : il n'était rien, et Dieu l'a fait tout ce qu'il est (1). Tel est le sens du dogme catholique. L'Église enseigne une *création substantielle,* c'est-à-dire elle enseigne que Dieu a créé la substance même du monde, et que la substance des créatures est distincte de la substance du Créateur. Voilà le dogme dans son intégrité et sa précision. Ces notions seront développées plus tard; qu'il nous suffise pour le moment de les avoir fixées.

(1) « On *s'imagine,* dit Clarke, que comme toute formation suppose une matière préexistante, ainsi il faut, malgré qu'on en ait, supposer en matière de création je ne sais quel néant préexistant, duquel, *comme d'une matière réelle,* les choses créées ont été tirées. Je conviens que cette notion a, en effet, un grand air de contradiction. Mais qui ne voit que ce n'est là qu'une pitoyable confusion d'idées ? Il en est en ce point comme des enfants qui s'imaginent que l'obscurité est un être réel que la lumière chasse le matin, ou qui est transformé en lumière. Pour avoir une juste idée de la création, il ne faut pas se la figurer comme la formation d'une chose qui est tirée du néant, *considéré comme cause matérielle.* Créer, c'est donner l'existence à une chose qui ne l'avait pas auparavant; c'est faire qu'une chose qui n'existait pas auparavant, existe maintenant. Je défie qui que ce soit de me faire voir de la contradiction dans cette idée. » *De l'existence et des attributs de Dieu,* chap. XI.

CHAPITRE II.

L'Église a toujours professé le dogme de la création.

Le dogme de la création a toujours été professé par l'Église chrétienne. Il a même constamment fait partie du symbole religieux du peuple chargé de préparer les voies à la société fondée par Jésus-Christ; il appartient à l'ancien comme au nouveau Testament. « *Au commencement Dieu créa le ciel et la terre* », telles sont les remarquables paroles qui ouvrent le premier livre des Écritures inspirées; et je pourrais citer vingt endroits de l'ancien Testament qui expliquent et développent la pensée si nettement exprimée dans ce simple et sublime début de la Genèse. Qui ne connaît ces belles paroles de la mère des Machabées, exhortant au martyre son plus jeune fils : « Elève tes yeux, mon fils, vers le ciel; porte-les sur la terre; considère tout ce que renferment le ciel et la terre, et sache que Dieu *a fait tout cela du néant* (1). » D'ailleurs la tradition constante de la

(1) II *Mach.*, VII, 28. On lit dans le texte grec : γνῶναι ὅτι ἐξ ουκ οντων ἐποιησε ἀυτα ο θεος.

synagogue atteste la croyance à la création substantielle ou proprement dite.

On ne conteste guère, je crois, que ce dogme ait toujours été au nombre des articles du symbole chrétien. Aussi toute contestation à cet égard ne serait-elle qu'un inexplicable et ridicule défi à l'histoire entière du christianisme. Dès l'origine nos docteurs ont constamment proclamé et défendu la création de toutes choses contre les païens et contre certains hérétiques moitié chrétiens, moitié païens, qui la méconnaissaient ou l'attaquaient directement; c'est un des points de la doctrine chrétienne sur lesquels ils reviennent le plus fréquemment, provoqués par les idées des adversaires qu'ils avaient à combattre. Chez nos anciens docteurs comme dans nos anciens symboles, le dogme de la création marche toujours à la suite du dogme de l'unité de Dieu : ils professent un seul Dieu créateur de toutes choses. « Les Pères des premiers siècles, dit Klee, s'attachant strictement à l'Écriture, maintiennent avec l'éternité de Dieu (1), la non-éternité de la matière (2), et démontrent qu'on ne saurait attribuer à la matière, ni de n'avoir point commencé, ni de n'être point contingente (3). Ils font observer que si Dieu

(1) Iren. III, 8, n. 3. — Tert. *Marc.* v, 1. *Hermog.* IV. — Aug. *Conf.* XI, 7, n. 9, XII, 8. — Épiphan, *Haeres.* LXIV, n. XIX.

(2) Tert. *Hermog.* v. — Bas. *Hexaem.* II, 2. — Chrysost. *In Genes.* Hom. II, n. 3.

(3) Justin. *Tryph.* v. Tatian. *Græc.* v. — Iren. *Fragm.* p. 348, in ed. Massuet. — Athen. *Legat.* IV. — Dion. Alex. *ex lib. adv. Sabell. Fragm.* III, ap. Euseb. *Præpar. Evang.* VII, 19.

n'est pas le seul être éternel, en sorte que tout le reste ait été fait par lui, il n'est plus Dieu (1). »

Ils distinguent entre le créateur et l'ouvrier : « La différence qu'il y a, dit saint Justin, entre le créateur et l'ouvrier, consiste en ce que le premier n'a besoin que de sa propre puissance pour donner l'être à ce qui ne l'a pas, au lieu que le second a besoin de matière pour faire son ouvrage (2). » Selon saint Théophile d'Antioche, les hommes de Dieu, inspirés du Saint-Esprit, enseignent unanimement que Dieu a créé de rien toutes choses (3). « Il est écrit dans le livre de Moïse, dit ce Père : *Au commencement Dieu a créé le ciel et la terre*. Ensuite l'Écriture ajoute que *la terre était invisible et informe ; que les ténèbres couvraient l'abîme, et que l'esprit de Dieu était porté sur les eaux* ; voulant nous faire connaître par là que la matière, dont Dieu a fait le monde, est elle-même une chose qui a été créée de Dieu. Platon et ceux qui le suivent avouent que Dieu est incréé, qu'il est le père et le créateur de toutes choses ; mais ils prétendent qu'il y a deux êtres incréés, Dieu et la matière, qu'ils regardent comme coéternelle à Dieu. Mais si la matière est incréée comme Dieu, Dieu n'est donc plus le créateur de toutes choses, il n'est plus le monarque universel. De plus, comme Dieu, étant incréé, est par là même immuable, de même, si la matière était incréée, elle serait immuable et égale à Dieu ; car ce qui est créé est sujet au change-

(1) Klee, *Manuel de l'Histoire des dogmes chrétiens*, IIe part. chap. III, § 1er.

(2) *Cohort.* n. XXII.

(3) *Ad Autol.* lib. II, n. X.

ment et à l'altération, tandis que ce qui est incréé ne peut ni changer ni s'altérer. Qu'y aurait-il de grand si Dieu avait fait le monde avec une matière éternelle? L'ouvrier, parmi nous, ayant reçu la matière d'un autre, lui donne la forme qui lui plaît; mais la puissance de Dieu s'est manifestée en ce qu'il a fait de rien tout ce qu'il a voulu, en ce qu'il produit et qu'il a produit tout ce qu'il a voulu, et comme il l'a voulu (1). »

Mais pourquoi nous arrêter à citer des textes? « La doctrine de l'Église, comme le remarque excellemment M. Maret, paraît avec évidence dans les controverses qu'elle soutint, dès le IIe siècle, contre les Gnostiques, qui renouvelaient le système de l'émanation, le panthéisme et le dualisme. Qu'opposait-elle aux panthéistes, aux partisans de l'émanation? Elle les accusait de diviniser le monde en le faisant participer de la substance divine; d'anéantir la Divinité en détruisant son unité, divisée à l'infini dans la multiplicité des êtres; de renverser enfin toutes les notions de la sagesse et de la bonté divines, par l'introduction du mal dans l'essence même de Dieu.

« Que disait-elle aux dualistes, partisans de l'éternité de la matière? Elle leur objectait que, si la matière est incréée et nécessaire, elle est infinie, elle est Dieu; qu'ainsi on arrive à deux dieux, ou plutôt à la destruction même de toute notion de Dieu.

« De cette double controverse, il résulte, avec une évidence absolue, que la doctrine de l'Église sur la création

(1) *Loc. cit.* n. IV.

repoussait également et l'émanation de la substance du sein de la Divinité et la matière éternelle, et que par conséquent le dogme ecclésiastique consistait précisément à affirmer la création du monde sans matière préexistante (1). »

Il serait superflu d'insister davantage, le doute n'est point permis à cet égard, et toute discussion serait un hors d'œuvre.

(1) *Théodicée chrétienne*, XIVe leç., p. 332-333. Paris, 1850.

CHAPITRE III.

Des erreurs opposées au dogme de la création.

Je n'ai pas l'intention de dresser une liste détaillée des erreurs diverses qui se sont produites aux différentes époques de l'histoire sur la grande question de l'origine des choses, je ne veux en dire que quelques mots.

Dans les sociétés païennes, la doctrine hétérodoxe ou erronée sur l'origine des choses se montre sous deux formes générales, la forme religieuse ou théologique, et la forme philosophique. La doctrine religieuse présente en général le *système de l'émanation :* on le retrouve dans les mythologies de l'Égypte, de la Phénicie, de la Chaldée, de l'Inde et de la Chine. L'émanatisme paraît avoir été la plus ancienne forme de l'erreur sur la création, et il constitue le fond des doctrines religieuses de tous les peuples païens. Ce système, qui, comme on le conçoit sans peine, se compose d'images plutôt que d'idées rationnelles, considère le monde comme un écoulement successif de la substance divine : c'est la confusion de Dieu avec l'univers.

La philosophie païenne offre un grand nombre de théories sur l'origine des choses, et toutes méconnaissent la

création substantielle ou la création proprement dite. Deux sentiments contraires, dirons-nous avec M. Maret, se partagent l'âme, lorsqu'on envisage les premiers essais du génie philosophique; « un sentiment de respect pour de nobles efforts, et en même temps une pitié profonde pour la stérilité de ce labeur : tant il est vrai que la raison, dépourvue de l'appui de la révélation divine, n'est propre qu'à créer de vaines hypothèses, et à enfanter des doutes (1). »

C'est la Grèce qui représente surtout la pensée philosophique du monde païen, et les deux plus illustres interprètes de la philosophie grecque sont Platon et Aristote. Quelle était donc la doctrine de ces deux grands hommes? Nul ne s'est élevé plus haut que Platon; mais, malgré son admirable génie, il ne sut atteindre à la hauteur du concept de la création substantielle. Aux yeux du disciple de Socrate, Dieu n'est que l'architecte et l'organisateur du monde, il l'a formé, façonné sur le modèle des idées éternelles; mais il a travaillé sur une matière préexistante, la matière est incréée, éternelle et indépendante. Aristote ne sut pas même se tenir à la hauteur de la doctrine de son maître. Pour lui ce n'est pas seulement la matière qui est éternelle et incréée, il n'y a point de matière sans forme, et le monde tout entier avec son organisation et ses lois existe de toute éternité; Dieu n'en est ni le créateur ni l'architecte.

Voilà où en était, avant Jésus-Christ, la pensée philosophique dans sa plus haute expression; l'idée de la création proprement dite lui était étrangère.

(1) *Loc. cit.* p. 323.

Le christianisme popularisa l'idée de la création. « Cette idée, dit M. Maret, fut présentée avec tant de force par les saints docteurs, que la philosophie se prit à rougir de sa matière éternelle, de son monde éternel, et des conceptions favorites de son Platon et de son Aristote. Qu'arriva-t-il alors? les Néoplatoniciens renoncèrent à la matière et au monde coéternels à Dieu, indépendants de Dieu. Dieu, l'*un*, le *bien suprême,* fut le principe non-seulement de l'intelligence, mais aussi de la matière. L'unité absolue du premier principe ayant été ainsi réintégrée par Ammonius Saccas, par Plotin et Proclus, vous croyez peut-être toucher ici au dogme de la création? Non, gardez-vous de le croire. Plotin et Proclus parlent beaucoup, il est vrai, de création; mais pour eux, la création n'est autre chose que l'émanation; leur principe suprême s'émane dans une infinité de produits divers; de là le monde. Ainsi, après une révolution de mille ans, la philosophie se retrouva tout juste au point de départ de la spéculation indienne; et le système de l'émanation développa à cette époque tous les caractères que nous avons déjà signalés dès son apparition (1). »

La philosophie incroyante de la première moitié de ce siècle s'est montrée généralement hostile au dogme de la création. Le panthéisme a régné presque sans rival dans les écoles rationalistes, et le panthéisme est la négation directe de la création substantielle. J'ai déjà dit quelques mots de cette grave erreur en traitant de l'existence de Dieu, et la manière générale dont je l'ai caractérisée a

(1) *Loc. cit.* p. 327-328.

suffisamment fait voir qu'elle est radicalement incompatible avec toute idée de création véritable. M. Gioberti a marqué avec beaucoup de précision et la nature propre du panthéisme et les principales formes qu'il peut revêtir. Je crois devoir reproduire ici les paroles du philosophe italien. « Ce qui distingue, dit-il, le panthéiste des autres hommes qui ont de fausses idées de la divinité, *c'est qu'il admet une substance unique*. Or, pour concilier l'unité de substance avec le spectacle si varié de l'univers, on peut employer différents moyens; de là différentes formes du panthéisme qui se réduisent aisément à trois principales, que j'appellerai : *émanatistique*, *idéalistique* et *réalistique*. Je supplie le lecteur de me pardonner les termes barbares que j'emploie pour être à la fois clair et concis.

« Le panthéisme *émanatistique* considère le monde comme une génération, ou pour mieux dire comme un développement de la substance divine, qui se déploie sans réellement se multiplier; à l'idée de la création il substitue, non point une idée véritable, mais une image absurde et grossière, tirée des choses sensibles.

« Le panthéisme *idéalistique* refuse absolument toute réalité aux phénomènes, il les regarde comme de pures apparences, comme un véritable néant, et il ne veut admettre qu'une seule réalité : la substance absolue.

« Le panthéisme *réalistique* tient un milieu entre les deux autres; et quoiqu'il admette comme eux une substance unique, il accorde cependant une certaine réalité à la variété phénoménale, en la considérant, non pas comme un développement de la substance divine, selon l'idée grossière des émanatistes, mais comme des attributs et des

modes immanents ou créés de la substance infinie. Telle est la définition la plus précise que l'on puisse donner, ce me semble, des trois formes du panthéisme. Sans doute, à cause des contradictions intrinsèques du système, on trouve encore dans cette définition bien de l'obscurité, de la confusion et du vague; car il n'est pas possible que l'erreur, toujours plus ou moins en contradiction avec elle-même, puisse imiter la clarté et la précision de la vérité. Le panthéisme serait vrai, si son concept présentait à l'esprit un intelligible qui pût être perçu et exprimé d'une manière parfaitement nette et distincte.

« Les caractères essentiels de tout panthéisme peuvent donc se réduire à deux : 1° unité de substance; 2° exclusion de toute création substantielle. Ce second caractère est, comme tout le monde peut le voir, une conséquence du premier : au lieu de création, les *émanatistes* admettent un simple développement de la substance unique; les *idéalistes* rejettent toute production réelle; et parmi les *réalistes* quelques-uns rejettent également toute production et considèrent comme éternels les attributs et les modifications du monde; les autres admettent une création, non pas de substances, mais de modes, c'est-à-dire, de simples phénomènes (1). »

Cet exposé fait de plus en plus ressortir l'antagonisme radical qui existe entre le panthéisme et le dogme chrétien de la création. Et pourtant ce terme de création n'a point disparu de la langue des écrivains panthéistes; ils

(1) *Considérations sur les doctrines religieuses de M. Victor Cousin*, ch. I.

l'emploient aussi fréquemment que nous, ils parlent comme nous de création, plusieurs même s'irritent lorsqu'on leur reproche de nier la création. La justice demande que nous les interrogions sur le sens qu'ils attachent à ce mot ; ce sera du reste le meilleur moyen de les démasquer complètement.

J'accepte pour interprète du panthéisme un écrivain célèbre qui, malgré ses nombreuses protestations contre ce qu'il appelle les calomnies de ses adversaires, a longtemps professé cette bizarre et funeste théorie (1). La manière dont il conçoit la création suffira pour donner une idée du sens que les panthéistes attachent à cette expression.

Nous avons entendu tout à l'heure M. Cousin repousser avec une sorte de dédain peu dissimulé la définition vulgaire qui dit que *créer c'est tirer du néant.* L'illustre philosophe avait de bonnes raisons d'en agir ainsi, l'intérêt de son système le réclamait impérieusement. Mais voyons ce que le chef de l'Eclectisme français nous offre pour remplacer la définition vulgaire. « Qu'est-ce que créer, se demande-t-il...? Créer est une chose très-peu difficile à concevoir, car c'est une chose que nous faisons à toutes les minutes ; en effet nous créons toutes les fois que nous faisons un acte libre. Je veux, je prends une résolution, j'en prends une autre, puis une autre encore, je la modi-

(1) Je l'ai déjà dit précédemment, M. Cousin répudie franchement aujourd'hui le panthéisme ; mais ses anciens ouvrages subsistent et ils peuvent exercer encore une fâcheuse influence sur bien des esprits. C'est donc un devoir pour nous de continuer à combattre les erreurs qu'ils contiennent.

fie, je la suspends, je la poursuis. Qu'est-ce que je fais? Je produis un effet que je ne rapporte à aucun de vous, que je rapporte à moi comme cause, et comme cause unique; de manière que, relativement à l'existence de cet effet, je ne cherche rien au-dessus et au delà de moi-même. Voilà ce que c'est que créer... Ainsi causer, c'est créer; mais avec quoi? *Avec rien?* Non, sans doute; *tout au contraire, avec le fond même de notre existence,* c'est-à-dire, avec toute notre force créatrice, avec toute notre liberté, toute notre activité volontaire, avec notre personnalité. L'homme ne tire point du néant l'action qu'il n'a pas faite encore, et qu'il va faire; il la tire de la puissance qu'il a de la faire; il la tire de lui-même. *Voilà le type de la création* (1). »

On aperçoit déjà le terme où M. Cousin aboutira nécessairement, en considérant la volonté humaine comme le type de la création; car les actes de notre volonté sont de simples phénomènes, de simples modifications de notre âme, et ils ne diffèrent pas essentiellement de la substance qui les produit. Donc la création divine, si elle est à l'image de la nôtre, ne sera non plus qu'une simple production de phénomènes, elle ne sera qu'une modification de la substance de Dieu. Et comme Dieu est essentiellement actif, comme il fait, comme il produit nécessairement ce qui résulte de sa substance, il s'ensuit que la création est nécessaire, que Dieu ne peut pas ne pas créer, et qu'il est aussi impossible de concevoir un Dieu sans monde qu'un monde sans Dieu.

(1) *Introd. à l'hist. de la philos.*, Ve leç.

Écoutons l'illustre écrivain développer lui-même sa doctrine. « La création divine est de la même nature (que la nôtre). Dieu, s'il est une cause, peut créer ; et s'il est une cause absolue, *il ne peut pas ne pas créer* ; et en créant l'univers, *il le tire de lui-même,* de cette puissance de causation et de création dont nous autres, faibles hommes, nous possédons une portion ; et toute la différence de notre création à celle de Dieu est la différence générale de Dieu à l'homme, la différence de la cause absolue à une cause relative. Je crée, car je cause, je produis un effet... ; mes créations, comme ma force créatrice, sont relatives, contingentes, bornées ; mais enfin ce sont des créations, et là est le type de la conception de la création divine. Dieu crée donc : il crée en vertu de sa puissance créatrice ; il tire le monde, non du néant, qui n'est pas, mais de lui, qui est l'existence absolue. Son caractère éminent étant *une force créatrice absolue qui ne peut pas ne pas passer à l'acte* (1), il suit non que la création est possible, *mais qu'elle est nécessaire* ; il suit que Dieu créant sans cesse et infiniment, la création est inépuisable et se maintient constamment. Il y a plus : *Dieu crée avec lui-même ;* donc il crée avec tous les caractères que nous lui avons reconnus et qui passent nécessairement dans ses créations... Voilà, messieurs, l'univers créé, nécessairement créé, et manifestant celui qui le crée (1). »

(1) Force active et force créatrice, c'est la même chose pour M. Cousin, parce que, à ses yeux, toute action est une création. D'après cela le monde n'est, comme l'enseignent d'ailleurs les panthéistes sincères, que *l'actualisation* nécessaire de Dieu.

(2) *Loc. cit.*

Ces citations suffisent pour faire pénétrer toute la pensée de M. Cousin et pour dévoiler en même temps celle de tous les panthéistes qui osent parler de création. On le voit, dans cette doctrine il ne s'agit point d'une création libre et substantielle, d'une production de *substances* finies et distinctes de la substance divine : la création dont parlent ces philosophes est une création absolument nécessaire, aussi nécessaire que Dieu lui-même. Et pourquoi est-elle nécessaire? la raison en est simple, c'est qu'elle n'est autre chose que l'exercice essentiel de l'activité divine, elle n'est autre chose qu'une modification de la substance divine, et le monde n'est qu'un mode, une forme, un simple phénomène de l'essence de Dieu.

Un philosophe belge, actuellement professeur à l'Université de Bruxelles, a publié en 1846 une dissertation intitulée: *Théorie de l'infini*, dans laquelle il émet des idées analogues à celles de M. Cousin. Dans cet écrit, M. Tiberghien professe nettement le panthéisme, bien qu'il repousse vivement cette grave accusation. Voici quelle est sa doctrine sur la formation du monde. Dans tout être particulier il distingue deux choses, *l'essence* même de cet être, et la *détermination* ou limitation de ce même être considéré par rapport à d'autres êtres; cette détermination est donnée à l'être par la forme qu'il revêt. Eh bien! l'essence de chaque être est en soi infinie, et par conséquent elle n'est pas créée, la forme seule est créée; et voilà pourquoi les formes changent, tandis que l'essence est immuable. Tels sont les principes généraux du professeur de Bruxelles. Entendons-le lui-même exposer sa pensée. « Dans la constitution de l'univers, il ne faut ja-

mais perdre de vue... le caractère infini de son essence, de sa matière, et le caractère fini de chacun des globes qui le composent. C'est la distinction de ces deux éléments qui peut seule expliquer le problème de la création. En effet, l'essence du monde est infinie dans son genre, par conséquent au-dessus des conditions de la naissance et de la mort. L'univers, conçu dans son unité totale, n'a pas été créé dans le temps, et ne peut pas non plus périr dans le temps : son essence est éternelle, indestructible... L'univers n'a donc pas d'enfance. Il est de toute éternité, non pas dans sa forme actuelle, qui se modifie infiniment d'une manière continue et successive, mais dans les éléments essentiels qui le constituent. *Toute autre création*, par exemple, *une création d'essence ou de matière est absolument impossible...* L'univers est éternel et nécessaire dans son essence, parce que cette essence est une et ne peut exister que d'une seule manière, identique, immuable. Il n'a donc pas dépendu de Dieu de créer ou de ne pas créer le monde, ni de le créer de telle ou telle essence. L'essence est nécessaire, divine, et ne peut être créée. Le domaine du possible et de la création ne s'étend qu'aux être *finis* (1), aux esprits et aux corps, qui vivent dans le temps, développent leur essence infinie dans une infinité de périodes déterminées, sous une infinité de formes et de combinaisons possibles. Les combinaisons et les rapports des êtres vivants, les formations et les transformations des astres et des systèmes célestes, constituent le domaine

(1) Ce mot de *fini* est pris par M. Tiberghien dans un sens tout matériel : les êtres sont finis en tant qu'ils sont *déterminés*, qu'ils ont une forme définie.

temporel de la création, qui est infini, et s'accomplit sous le gouvernement de Dieu, comme vie infinie, et comme Providence (1). »

Il serait difficile de nier plus clairement la création substantielle.

Telle est la solution que donnent au problème de l'origine des choses un grand nombre de philosophes contemporains, telle est la doctrine que des esprits sérieux, mais égarés, prétendent substituer au dogme chrétien. Voyons si, comme on l'a tant de fois affirmé dans ces derniers temps, la raison est réellement intéressée à professer cette théorie panthéistique.

(1) *Théorie de l'infini*, ch. IV, p. 117-119.

CHAPITRE IV.

Considérations rationnelles sur le dogme de la création.

Lorsqu'on a une idée juste de Dieu, rien de plus facile à établir que la doctrine chrétienne sur l'origine des choses. Les philosophes anciens s'égarèrent, parce que la plupart d'entre eux avaient une très-fausse idée de Dieu et que tous, sans en accepter Platon lui-même, le connaissaient trop imparfaitement. Quant à nos panthéistes modernes, ils ont complètement détruit l'idée du Dieu vivant et véritable; quoi d'étonnant qu'après cela ils nient la création substantielle? Dans le panthéisme, Dieu n'est plus l'Être infini, l'Être infiniment parfait et souverainement personnel; c'est un être imparfait, incomplet par lui-même, ayant besoin de se compléter et de se perfectionner en se développant dans le monde et par le monde. Le panthéisme n'admet point d'être réellement infini : Il arrache de l'esprit humain l'idée qui fait sa gloire et sa force, l'idée de l'infini; et cette orgueilleuse philosophie, qui s'est annoncée à l'Europe savante comme le plus sublime résultat de la raison, n'est en définitive qu'une sorte de sensualisme ou même de matérialisme *retourné.* Avec de pareilles idées de Dieu, comment pourrait-il être

question de création véritable? Le Dieu du panthéisme n'a rien de commun avec le Dieu que l'humanité connut à l'origine, qu'elle n'oublia jamais entièrement, et que le christianisme et la raison proclament de concert.

Nous l'avons dit, Dieu est l'Être souverainement parfait, l'Être infini, trouvant dans l'unité de sa nature éternellement active et féconde une complète et inépuisable félicité. Or cette idée de Dieu, qui est la seule soutenable, mène directement à l'idée de la création substantielle.

Et d'abord il est hors de doute que l'Être infini doit être souverainement indépendant. « S'il existe un Être infiniment parfait, dit M. Tits, ne faut-il pas que, se suffisant infiniment à lui-même, il n'ait besoin pour exister que de lui seul, de sa propre perfection et de son propre bien-être? Ne faut-il pas enfin que son existence, comme son être, se trouve dans une indépendance absolue à l'égard de tout ce qui n'est pas lui, et qu'il puisse dès lors exister tout seul, sans qu'il existe aucun être autre que lui? C'est-à-dire, s'il existe un Dieu, il doit exister en lui-même et par lui-même, d'une existence tellement parfaite, tellement indépendante de tout ce qui n'est pas lui, en un mot tellement infinie, que sous le rapport de l'existence ou de la perfection il ne puisse y avoir jamais, entre lui et tout ce qui existe ou peut exister hors de lui, aucune connexité nécessaire, ni aucune liaison inévitable (1). »

(1) *Théorie de la création, ou doctrine de la philosophie chrétienne sur Dieu et sur ses rapports avec le monde, comparée aux principes du rationalisme moderne,* dans les *Mémoires de la société littéraire de l'université cath.*, tom. II, p. 32-33.

Voilà la souveraine indépendance, voilà l'indépendance que réclame l'idée de l'Être infiniment parfait.

De plus, l'Être infini, dirons-nous encore avec M. Tits, doit avoir une *puissance* infinie, il doit avoir la toute-puissance ; or cet attribut lui manquerait évidemment s'il ne *pouvait* pas produire des *substances*, des êtres réels et distincts de lui. « Il faut, dit cet éminent philosophe, que l'Être infini, par cela seul qu'il est infini, possède la puissance de produire hors de lui des êtres qui ne soient pas lui ; il faut que l'Être *de soi* puisse faire que des êtres *autres* que lui existent *par lui*. Car autant il est nécessaire, rationnel et philosophique d'attribuer à l'Être infini une indépendance souveraine, un affranchissement qui l'élève infiniment au-dessus de tout, autant il est nécessaire, rationnel et philosophique d'accorder à ce même Être le pouvoir de produire hors de lui des êtres inférieurs à lui, des êtres dépendants de lui selon tout ce qu'ils sont et de la manière la plus absolue (1). »

« Dans tout être, dit à son tour le P. Ventura en commentant saint Thomas, la puissance ou la vertu d'agir... suit l'être, est conforme à la nature de l'être, est le reflet fidèle, le miroir parfait de l'être : *Operatio sequitur esse*. Dieu donc, L'ÊTRE INFINI dans son être, par essence et par nécessité, l'est aussi dans sa vertu d'agir, dans son opération ; et sa puissance est autant infinie et sans bornes, sans limites, sans exceptions, que son propre être. Or, qu'est-ce que posséder une puissance infinie, si ce n'est pas posséder la puissance de faire les choses dans leur

(1) *Loc. cit.*

intégrité absolue; la puissance de donner aux choses non-seulement la forme, mais l'*être* aussi, c'est-à-dire la puissance de les créer du néant? C'est même à condition, dit saint Thomas, que rien ne se trouve dans les êtres qui ne soit de Dieu, et qu'il soit la cause universelle de tous les êtres et de tout l'être; c'est à cette condition que Dieu est L'ÊTRE INFINI, l'être parfait, l'être tout puissant; c'est à cette condition que Dieu est Dieu (1). »

Enfin de cette même idée de l'Être infini il suit avec la plus éclatante évidence que Dieu n'a pu d'aucune facon être nécessité à créer le monde, mais qu'il l'a fait librement et parce qu'il l'a voulu. « S'il est vrai, dit encore M. Tits, qu'il existe un Être souverainement indépendant en lui-même, et possédant le pouvoir de produire d'autres êtres hors de lui, la pensée ne saurait admettre que cet Être puisse avoir été déterminé à exercer sa puissance créatrice par aucune espèce de besoin, ni par suite d'une nécessité de nature. Car, et c'est le principe qui revient toujours et que rien ne saurait ébranler, l'Être infini, par là même qu'il est infini, doit se suffire infiniment à lui-même, doit être par conséquent infiniment au-dessus de tout besoin, infiniment affranchi de toute nécessité soit intérieure soit extérieure. Si donc il existe des êtres hors de Dieu, ces êtres ne sauraient exister par la raison que Dieu n'a pu ne point les produire; il faut dire au contraire que, si Dieu les a produits, il ne peut les avoir produits que parce qu'il l'a voulu, et qu'il l'a voulu librement. En un mot, autant il est certain

(1) *La raison philosophique et la raison catholique,* xv[e] confér.

et constant que l'Être suprême, par son infinie perfection, se trouve affranchi de tout ce qui n'est pas lui, autant il est manifeste que ce même Être infini ne saurait avoir été déterminé à produire quoi que ce soit hors de lui, sinon par une détermination entièrement dépendante de sa libre volonté. S'il en était autrement, si Dieu n'avait pas produit le monde par une libre détermination de sa volonté, on se verrait de nouveau ramené à dire que l'Être infini n'est point infiniment indépendant et infiniment supérieur à tout ce qui n'est pas lui ; l'on devrait encore une fois admettre... que ce qui est infiniment parfait n'est pas infiniment parfait ; en d'autres termes, il faudrait avancer, avec la nouvelle philosophie (le panthéisme), qu'il n'y a point d'Être vraiment infini, ni de Dieu vivant et véritable, mais seulement une force physique, un principe nécessaire et aveugle, source unique de toutes choses. Ou bien, si l'on supposait que Dieu a produit le monde, non pas par un acte de liberté, mais en vertu d'une aveugle nécessité, ce qui en résulterait encore, c'est que tout ce qui existe dans ce monde serait également nécessaire, également immuable, aussi nécessaire et aussi immuable que le principe lui-même d'où tout serait émané. Il n'y aurait donc ni liberté en Dieu, ni liberté dans l'homme ; il n'y aurait de liberté nulle part ; la même nécessité régnerait partout : conséquence absurde que la raison repousse, et que l'expérience dément.

« Ainsi, conclut M. Tits, à moins de renoncer à l'idée de Dieu, considéré comme Être infini, et de contredire en même temps tous les témoignages de notre conscience

tant intellectuelle que morale, nous sommes forcés d'admettre que le monde ne saurait être que le produit d'un *acte de liberté* (1). »

N'est-ce point là le langage de la raison et de la vraie philosophie? Quoi de plus simple et en même temps quoi de plus rationnel que ces raisonnements? Et que peut-on opposer à la conclusion de l'auteur? Des sophismes et de vaines subtilités, peut-être; des raisons, il n'y en a point.

Je crois néanmoins devoir insister un peu plus longuement sur le dogme de la création. Une partie de la philosophie contemporaine a amassé tant de ténèbres autour de cette importante vérité, qu'on ne saurait apporter trop de soin à la remettre en lumière.

Tâchons d'abord de nous former l'idée la plus nette possible de la création.

Qu'est-ce donc que créer? et comment l'esprit conçoit-il la création du monde? Un architecte veut construire un palais; que fait-il? par où commence-t-il? Il conçoit, il forme dans son esprit le plan du palais à élever, il le construit en idée, il le produit dans sa pensée avec tous les caractères, avec toutes les propriétés qui doivent le distinguer : en un mot, le palais est tout entier dans l'esprit de l'architecte, mais seulement à l'état idéal. Supposez maintenant que cet architecte, en vertu d'une puissance souveraine, jette hors de lui ce palais idéal, *extériorise* cette conception et lui donne par le seul acte de sa volonté une existence réelle, une subsistance propre; dès

(1) *Loc. cit.* p. 34-35.

lors ce palais, ainsi réalisé, deviendra une véritable création substantielle. Cette comparaison nous fait entendre ce qui arrive en Dieu. Éternellement Dieu conçoit le monde, il conçoit tous les êtres destinés à le peupler avec les lois qui doivent les régir, il voit les propriétés et la manière d'être de chacun de ces êtres ; en un mot, le monde, avec tout ce qui doit le constituer, existe éternellement à l'état idéal au sein de l'intelligence divine. « Il est évident, dit saint Anselme, qu'avant que toutes choses fussent faites il y avait dans *l'intelligence* de la nature suprême *l'essence,* la *qualité* et le *mode* qui devaient les constituer. C'est pourquoi, bien que les choses qui ont été faites ne fussent rien en elles-mêmes avant d'être faites, en tant qu'elles n'étaient pas encore ce qu'elles sont maintenant, et qu'il n'existait en outre aucune matière dont elles pussent être faites; cependant elles étaient quelque chose par rapport à l'intelligence créatrice, par laquelle et selon laquelle elles devaient parvenir à l'être (1). » L'idée exacte, complète du monde réside éternellement dans la raison divine.

Eh bien ! du moment où Dieu, en vertu de sa puissance infinie, prononcera cette parole souveraine : *Je veux* que cette idée soit réalisée, que ce plan soit exécuté ; le monde

(1) « Nullo pacto fieri potest aliquid rationabiliter ab aliquo, nisi in facientis ratione praecedat aliquod rei faciendae quasi exemplum, sive, ut aptius dicitur, forma, vel similitudo aut regula. Patet itaque quoniam priusquam fierent universa, erat in ratione summae naturae quid, aut qualia, aut quomodo futura essent. Quare, cum ea quae facta sunt, clarum sit nihil fuisse antequam fierent, quantum ad hoc quia non erant quod nunc sunt, neque erat ex quo fierent ; non tamen nihil erant quantum ad rationem facientis, per quam et secundum quam fierent. » *Monol.* c. 9.

passera de l'état purement idéal ou possible à l'état d'existence et de réalité, il sera créé. *Dieu a dit, et tout a été fait; il a ordonné, et tout a été créé.* Tel est le véritable concept de la création.

Voyons maintenant si parmi les idées les plus communes et en même temps les plus fondamentales de la raison humaine nous ne trouverons pas une preuve nouvelle de la vérité du dogme catholique.

Nous portons tous au fond de notre intelligence l'idée de cause, elle est au nombre des éléments primitifs et constitutifs de la raison humaine. Cette idée est sans contredit la source et la base de presque toutes nos connaissances, c'est par elle que nous affirmons, c'est par elle que nous jugeons, que nous apprécions toute chose. Sitôt que nous apercevons un acte, un fait quelconque, nous concluons à une cause, et nous nous répétons sans cesse à nous-mêmes, avec ou sans conscience, implicitement ou explicitement, ce grand principe que la philosophie a formulé, mais qu'elle n'a point créé : *tout effet a une cause*, rien ne se fait sans cause. L'idée de cause est donc, nul doute sur ce point, une idée originelle, une idée primitive de la raison. Or je crois, et je vais essayer de le prouver, que l'idée de cause, prise dans son intégrité et dans sa pureté native, est identique à l'idée de création; d'où je serai en droit de conclure que l'idée de création est un des éléments constitutifs de l'esprit humain, et que vouloir la rejeter c'est détruire la raison.

Sous l'idée de cause on comprend deux genres de causes, la cause première, souveraine, absolue, et la cause seconde, partielle, relative, finie. Mais que repré-

sente primitivement et proprement dans notre esprit l'idée de cause, et que se passe-t-il en nous quand nous l'appliquons à une cause bornée, à l'une de ces causes dont nous parlons chaque jour et à toute heure? Tel est l'énoncé du problème dont la solution va, je l'espère, nous mener droit au but que je poursuis.

Quand je prononce le mot *cause,* sans rien ajouter, je l'entends dans le sens absolu, je comprends une cause pure et simple, une cause sans limite d'aucune sorte, une cause dans toute la force du terme. Or, pour être telle, elle doit produire non pas une part de ce qu'on appelle son effet, non pas telle ou telle face de l'effet, mais l'effet tout entier, l'effet dans toute sa réalité concrète (1). Je m'explique. Dans sa signification pure et absolue, la cause réunit deux propriétés : elle est première, c'est-à-dire qu'elle ne dépend point d'une cause antérieure; elle est efficiente, c'est-à-dire qu'elle ne produit pas seulement la forme de ses effets, la modalité de ses effets, comme cela a lieu pour l'homme, mais toute leur substantialité. Si la cause ne produisait pas la substance, l'être, l'essence de l'effet causé, serait-elle complètement efficiente? Le serait-elle au sens pur et absolu du mot? Répondrait-elle totalement à l'idée que ce terme représente? Évidemment non; elle ne serait cause efficiente que dans un sens très-limité, puisqu'elle ne causerait que la forme, le mode, l'extérieur, et non le fond de son effet. Et que faites-vous,

(1) Saint Thomas a déjà insisté sur cette pensée, que la cause *universelle* ou absolue doit, à la différence de la cause *particulière* ou relative, produire non-seulement la forme, mais l'être des choses. Voir *Summa theol.*, part. I, q. XLIV et XLV.

que se passe-t-il en vous quand vous pensez à une cause (par exemple, à un ouvrier) qui ne produit que la forme, une simple manière d'être dans ce qu'on nomme son effet? Vous apportez une borne, une limite à votre idée de cause efficiente; et, si vous voulez y prendre garde, vous remarquerez tout de suite que cette causation ne répond qu'à une partie, à un côté de votre idée, et qu'elle est loin de l'épuiser entièrement. Pourquoi? parce que cette idée de cause emporte une causation totale, une causation pure, absolue, une causation *substantielle*.

Mais s'il en est ainsi, vous voyez la conséquence qui en découle immédiatement; l'idée de cause pure et absolue doit dès lors être regardée comme identique à l'idée de création; car qu'est-ce que créer, sinon produire ou causer la substance d'un effet? Causation substantielle est synonyme de création. « La cause *première* et *efficiente*, dit M. Gioberti, doit être créatrice, parce que, si elle n'était point telle, elle ne pourrait pas posséder ces deux propriétés. Elle ne serait point *première*, si elle tirait d'ailleurs la substantialité de l'effet produit; elle ne serait pas efficiente, si elle la contenait en elle-même, et ne faisait que la projeter au dehors, comme formatrice et non comme créatrice. Il est vrai de dire que l'homme est une cause efficiente, mais quant aux modes et non quant aux substances; encore n'est-il pas créateur à l'égard des modes, parce qu'il les produit comme cause seconde, en vertu d'une force qu'il a reçue de la cause première. L'idée de création est donc inséparable de l'idée de cause prise au sens absolu. Et comme l'idée de cause constitue un des premiers principes de la raison, il s'ensuit que l'idée

de création doit être mise au nombre des idées les plus originelles et les plus claires de l'esprit humain. Et, en effet, il est impossible de séparer l'acte créateur de la cause efficiente, et la force créatrice de la puissance effective, si la cause et son efficacité sont conçues comme infinies et absolues. Or l'idée des causes, même secondaires et finies, renferme l'idée de la cause première, infinie, et celle-là est une simple abstraction et une modification de celle-ci; donc l'idée de création est dans tous les cas inséparable de l'idée de causalité (1). »

Il suit de là que sans l'idée de création, non-seulement nous ne pourrions pas expliquer entièrement l'idée de cause, mais il nous serait impossible d'attacher à ce mot un sens quelconque; nous ne saurions pas ce qu'il signifie, nous ne le comprendrions en aucune façon : le mot *cause* serait pour nous un *son* vide de sens. Lorsque j'exprime une cause particulière et partielle, lorsque je dis : *cet homme a fait ou causé telle chose,* comment est-ce que j'attache un sens à cette causation dont je parle? Évidemment ce ne peut être qu'en appliquant à ce cas particulier mon idée générale et absolue de cause, que je modifie, que je limite, que je circonscris, dont j'ôte, dont je retranche quelque chose. Donc la causalité partielle, finie, relative, n'est intelligible pour nous que par la causalité totale, infinie, absolue, en d'autres termes, par l'idée de création; et si cette idée n'était constamment présente à notre esprit, jamais nous ne prononcerions le mot *cause*, et en l'entendant, il serait pour nous un son tout matériel

(1) *Introd. à l'étude de la philos.*, tom. II, p. 35-36. Paris, 1847.

qui ne pourrait que frapper notre oreille, mais ne dirait rien à notre intelligence (1).

Il en est de même du mot *effet*, qui est corrélatif de cause. Chaque jour, à toute heure, ce mot est mêlé à la conversation; eh bien! il est inintelligible sans l'idée de création. L'idée d'un effet partiel, relatif, suppose l'idée d'effet total, substantiel, et par conséquent celle de causation substantielle ou de création proprement dite.

Voilà où conduit l'examen attentif d'une des idées les plus fondamentales et les plus pratiques de l'esprit humain. J'aborde maintenant le grand problème de la création sous un point de vue nouveau et qui ne me semble pas moins concluant. Je vais prendre un acte qui se passe à chaque instant de votre vie actuelle, une affirmation que vous faites à tout moment, mais dont peut-être vous n'avez jamais songé à examiner la nature et le caractère, et je tâcherai de montrer que l'idée de création en est un des éléments constitutifs.

Je mets en fait que l'homme ne connaît aucun être par-

(1) On remarque peu ces idées générales de l'esprit, comme j'ai déjà eu l'occasion de le faire observer en traitant de l'existence de Dieu, et néanmoins elles sont l'aliment et le fonds de notre vie intellectuelle; nous en faisons constamment usage, nous les appliquons à toute heure et sous mille formes diverses, notre esprit ne voit que par leur lumière, et la plupart des hommes passent leur vie sans les distinguer, sans porter sur elles leur attention, sans y penser : nous sommes si étrangers à nous-mêmes! Aussi, malgré les développements où je viens d'entrer au sujet de l'idée de cause, je n'ose pas encore espérer que je serai parvenu à la faire clairement apercevoir à tous mes lecteurs. Il est des intelligences, même parmi celles qui sont assez cultivées, qui ne peuvent presque pas réfléchir sur ce qui se passe dans leur intérieur : elles sont toujours hors d'elles-mêmes.

ticulier, fini, individuel, sans l'idée de création. Pour le prouver, il nous suffira d'analyser avec quelque attention les éléments qui entrent dans toute connaissance individuelle.

Quand j'affirme la réalité d'un être particulier, par exemple, d'un arbre déterminé, que se passe-t-il dans mon esprit? Quelles sont les idées qui composent ce jugement? Je distingue trois éléments dans cette affirmation : l'idée d'arbre en général; l'idée d'existence; et l'idée d'un arbre *déterminé,* ayant des caractères particuliers, doué d'une existence propre et individuelle. Considérons successivement ces trois termes. D'abord il est manifeste qu'au moment où j'affirme l'existence de cet arbre qui frappe mes regards, j'ai dans l'esprit l'idée d'arbre en général, — tous les penseurs un peu exercés sont d'accord sur ce point, — idée qui a été excitée, éveillée en moi par la vue d'un arbre réel et particulier, mais qui en soi est universelle et peut s'appliquer également à tous les arbres du monde. Cette idée, étant générale, représente donc un arbre indéterminé; elle fait abstraction de toute dimension, de toute grandeur déterminée, de toute qualité particulière; par conséquent elle ne représente point un arbre existant, un arbre réel, mais seulement un arbre *possible.* Arrêtons-nous un instant pour voir ce que renferme et ce que prouve cette idée du possible, qui est au fond de tous nos jugements particuliers; car nous devons appliquer ces remarques à l'ordre entier des existences finies.

Qu'est-ce donc que cette idée de l'arbre possible? Que voyons-nous quand nous voyons que des milliers d'arbres

sont possibles? Nous voyons que ces arbres *pourraient* être, bien qu'ils ne soient pas. Mais où et comment le voyons-nous? Voir que ces arbres *peuvent* exister, c'est voir une puissance capable de les réaliser, de les produire, et ne les produisant point; c'est donc voir que cette puissance n'est point nécessitée à produire, c'est voir qu'elle est libre et que, si elle produit, elle le fait en toute liberté. Nous voyons cette infinité d'arbres possibles dans une puissance infinie et absolument indépendante qui, en les concevant, peut à son gré les produire ou non. Prétendre donc, comme le fait M. Cousin, que Dieu est nécessité à créer, c'est détruire notre idée du possible, et par là nier toute connaissance individuelle.

Je n'insisterai pas sur l'idée d'existence ou d'être en général : il est trop évident qu'on ne peut affirmer un être, une existence particulière sans avoir présente à l'esprit l'idée générale d'existence. Je passe donc sur-le-champ au dernier terme de la connaissance individuelle.

Toute la question peut, ce me semble, se ramener à ces deux points : 1° L'existence que j'attribue à cet arbre qui est sous mes yeux est-elle nécessaire? 2° Si elle n'est point nécessaire, d'où vient-elle, et comment se fait-il qu'elle soit en ce moment? La solution de ce double problème va nous révéler l'acte créateur.

D'abord il est visible que cet arbre que j'affirme ne présente aucun caractère de nécessité. Une chose est dite nécessaire lorsqu'elle contient la raison de sa réalité, et qu'ainsi l'esprit ne peut la penser que comme réelle, comme existante, et non comme possible. Mais ici c'est

précisément le contraire qui a lieu (1). Loin de concevoir cet arbre comme existant nécessairement, je le conçois comme appartenant à une classe d'êtres purement possibles, comme un individu de la race des possibles; je le vois dans mon idée générale qui ne représente que des arbres possibles; je vois donc que, considéré en soi et avec toute son espèce, cet arbre est purement possible, et que, s'il existe aujourd'hui, il doit cette existence à une cause étrangère. En un mot je vois clairement que l'existence de cet arbre est *contingente*, c'est-à-dire qu'elle n'a pas en soi sa raison d'être, mais qu'elle la tient d'ailleurs.

Reste le second terme du problème. D'où vient cette réalité que j'aperçois et que j'affirme? D'où vient cette existence? Ne l'oublions point, cet arbre n'a pas en soi sa raison d'être, il n'est pas nécessaire, il est par lui-même au nombre des choses possibles. D'où vient donc qu'il existe en ce moment? D'où et comment lui est venue cette réalité que je lui reconnais et qu'il ne tient pas de lui-même? Je ne vois plus qu'une seule réponse possible; la logique nous force de dire que cette réalité contingente vient d'une cause qui d'un côté porte en soi la raison de son existence propre, c'est-à-dire d'une cause *nécessaire*, qui est par soi, et qui d'un autre côté produit, cause librement la réalité contingente de cet arbre. Évidemment cette réponse suit nécessairement des principes établis,

(1) Aucune des choses qui composent le monde ne se montre à notre esprit comme existant nécessairement. C'est ce qu'ont cent fois établi les philosophes chrétiens. Je conçois la non-existence de l'animal, de la plante et de toutes les autres réalités finies : je vois que toutes ces réalités auraient pu ne pas exister.

et il n'y a pas moyen d'en révoquer en doute la vérité. Mais remarquez ce qu'elle renferme. Qu'est-ce donc que produire librement un être, une substance? Qu'est-ce, sinon créer dans l'acception propre et catholique de ce mot? Donc toute existence particulière, limitée, déterminée, individuelle, suppose la création; donc il est impossible d'expliquer aucune connaissance individuelle sans la création, et toutes les fois que nous affirmons l'existence d'une chose quelconque, nous avons présente à l'esprit l'idée de création. Ainsi, pour demeurer dans l'exemple que nous avons choisi, lorsque nous affirmons l'existence d'un arbre individuel, que se passe-t-il en nous? Le voici. Notre esprit voit une infinité d'arbres possibles et indéterminés dans une puissance infinie et absolue : il voit ensuite cette idée générale se circonscrire, se déterminer, s'individualiser, et acquérir une réalité, une existence propre par l'action de cette même puissance absolue. Tel est le procédé de l'esprit humain dans toutes ses connaissances particulières; avec un peu de réflexion chacun pourra le remarquer. Et qu'est-ce en définitive que la création d'un arbre, sinon l'individualisation concrète et substantielle de l'idée d'arbre, qui réside éternellement au sein de l'intelligence divine?

Arrêtons-nous. Je crois avoir placé le dogme de la création dans un jour où tout œil sain et attentif peut le voir et le discerner sans peine. Qu'on prononce maintenant sur la valeur de cette philosophie qui ne craint pas d'attaquer l'enseignement catholique *au nom de la raison*

et qui repousse comme une absurdité la création *ex nihilo* ou la création substantielle. La raison porte en soi trois idées fondamentales : l'idée du nécessaire, celle du possible et celle du contingent; en niant la création substantielle, le panthéisme détruit l'idée du possible et celle du contingent, il n'admet que l'idée du nécessaire. Dans cet étrange système, tout est nécessaire, tout s'opère par une égale et invincible nécessité; il n'y a plus de place pour la liberté ni pour la contingence : les idées de possibilité proprement dite, de liberté et de contingence sont anéanties. Il y a donc de ce chef une vraie mutilation de la raison. Observons en outre que la négation du possible et du contingent entraîne la ruine de la connaissance individuelle, puisque, comme nous l'avons vu, celle-ci suppose toujours ces deux idées.

Enfin, en niant la création substantielle, le panthéisme devient impuissant à expliquer les idées de cause et d'effet, qui sont au fond de la plupart de nos pensées; il les altère ou même les détruit complètement en leur enlevant la base qui les porte, c'est-à-dire en méconnaissant l'idée de causalité absolue ou infinie.

Il nous est donc permis de conclure que le panthéisme, en repoussant comme irrationnel le dogme catholique de la création, aboutit à la ruine même de la raison.

CHAPITRE V.

Pourquoi Dieu a créé le monde. — Fin de toutes choses. — Si la création pouvait avoir lieu *plus tôt.*

Le monde vient de Dieu par la création substantielle; la raison et la foi s'accordent à proclamer cette haute vérité. Et Dieu a créé librement tout ce qui existe; rien ne le forçait, rien ne le nécessitait à faire ce qu'il a fait. Il n'avait nul besoin de nous ni d'aucune des choses que renferme l'univers; car il est l'Être parfait, infini, il se suffit pleinement à lui-même. Pourquoi donc a-t-il créé le monde, et quel motif a-t-il pu avoir de tirer du néant cette infinie variété d'êtres dont la création offre le ravissant spectacle? Certes il ne nous appartient guère, à nous dont l'intelligence touche encore par tant de points au néant, de sonder les secrets de Dieu. Nous savons que la raison absolue et infinie n'agit pas sans raison, et que si elle s'est déterminée à créer le monde, elle ne l'a point fait sans les plus sages motifs. Mais qui a assisté aux conseils de l'auguste Trinité, et qui peut dire tout ce qu'elle a eu en vue en réalisant le monde? Il y aurait à la fois de la témérité et de la fatuité à prétendre le faire. Néanmoins dans cette merveilleuse détermination de

notre Dieu, tout n'est pas obscurité pour notre faible intelligence; et s'il ne nous est pas possible de découvrir toutes les raisons qui ont porté la souveraine intelligence à poser le grand acte de la création, nous pouvons du moins en apercevoir quelques-unes qui suffisent, ce semble, à l'expliquer.

Dieu n'avait nul besoin du monde. Mais n'est-il pas beau de produire par un acte de sa volonté toute-puissante des êtres distincts de soi et qui manifestent les perfections de leur auteur? N'est-il pas beau d'exercer ainsi sa puissance infinie et de faire éclater en même temps d'une manière spéciale les autres attributs d'une nature abondante et parfaite? Je sais que cette manifestation des attributs de Dieu n'est point nécessaire à sa vie, qu'elle n'ajoute rien à sa perfection et à son bonheur; mais pourtant il est visible qu'il y a en cela quelque chose de beau, de grand, de digne de l'Être infiniment parfait.

Dieu a donc voulu, en créant le monde, manifester d'une façon particulière ses attributs; il a voulu y exercer et y faire éclater ses perfections : et c'est en ce sens qu'il est très-vrai de dire que Dieu a créé le monde pour sa gloire. Malebranche n'a pas mal exposé cette dernière pensée. « Lorsqu'un architecte, dit-il, a fait un édifice commode et d'une excellente architecture, il en a une secrète complaisance, parce que son ouvrage lui rend témoignage de son habileté dans son art. Ainsi on peut dire que la beauté de son ouvrage lui fait honneur, parce qu'elle porte le caractère des qualités qu'il estime et qu'il aime, et qu'il est bien aise de posséder. Que s'il arrive, de plus, que quelqu'un s'arrête pour contempler son édi-

fice, et pour en admirer la conduite et les proportions, l'architecte en tire une seconde gloire, qui est encore principalement fondée sur l'amour et l'estime qu'il a des qualités qu'il possède, et qu'il serait bien aise de posséder dans un degré plus éminent; car s'il croyait que la qualité d'architecte fût indigne de lui, s'il méprisait cet art ou cette science, son ouvrage cesserait de lui faire honneur, et ceux qui le loueraient de l'avoir construit lui donneraient de la confusion. — Prenez garde, Théodore, interrompt un interlocuteur; vous allez droit donner dans l'écueil. — Tout ceci, Ariste, n'est qu'une comparaison : suivez-moi. Il est certain que Dieu s'aime nécessairement et toutes ses qualités. Or il est évident qu'il ne peut agir que selon ce qu'il est. Donc son ouvrage portant le caractère des attributs dont il se glorifie, il lui fait honneur. Dieu s'estimant et s'aimant invinciblement, il trouve sa gloire, il a de la complaisance dans un ouvrage qui exprime en quelque manière ses excellentes qualités. Voilà donc un des sens selon lequel Dieu agit pour sa gloire. Et, comme vous voyez, cette gloire ne lui est point étrangère; car elle n'est fondée que sur l'estime et l'amour qu'il a pour ses propres qualités. Qu'il n'y ait point d'intelligences qui admirent son ouvrage, qu'il n'y ait que des hommes insensés ou stupides qui n'en découvrent point les merveilles; qu'ils le méprisent, au contraire, cet ouvrage admirable, qu'ils le blasphèment, qu'ils le regardent, à cause des monstres qui s'y trouvent, comme l'effet nécessaire d'une nature aveugle; qu'ils se scandalisent de voir l'innocence opprimée, et l'injustice sur le trône; Dieu n'en tire pas moins de cette gloire pour

laquelle il agit, de cette gloire qui a pour principe l'amour et l'estime qu'il a de ses qualités, de cette gloire qui le détermine toujours à agir selon ce qu'il est, ou d'une manière qui porte le caractère de ses attributs. Ainsi, supposé que Dieu veuille agir, il ne peut qu'il n'agisse pour sa gloire selon ce premier sens, puisqu'il ne peut qu'il n'agisse selon ce qu'il est et par l'amour qu'il se porte à lui-même et à ses divines perfections (1). »

La création glorifie Dieu, le ciel et la terre racontent sa gloire en manifestant ses attributs. Mais de toutes les perfections divines, il n'en est pas qui, à côté de la puissance et de la sagesse, éclate plus visiblement dans la création du monde que la bonté et l'amour; la bonté de Dieu est particulièrement empreinte dans ses œuvres, cette bonté est un des plus beaux éléments de sa gloire, et elle pesa du plus grand poids dans ces mystérieux conseils où la très-aimante Trinité se résolut à donner l'existence à ce qui n'était point. Nous aurons l'occasion d'admirer la bonté de Dieu principalement envers l'homme, à mesure que nous avancerons dans l'étude des dogmes religieux.

Mais quelle est la fin de tout ce que Dieu a créé? Quel est le but suprême des créatures? Quel est le terme auquel elles doivent tendre et où elles doivent aboutir? *Omnia propter semetipsum operatus est Dominus, le Seigneur a tout fait pour lui-même*, dit la sainte Écriture; Dieu est la fin de toutes choses comme il en est le principe, tout se rapporte à lui, tout doit définitivement

(1) *Entretiens sur la métaphysique*, IXe *entret.*, IV.

aboutir à lui. Dans ses œuvres, Dieu ne saurait avoir d'autre fin suprême que lui-même, parce que seul il est absolu, seul il a sa raison d'être en soi : ce qui subsiste par autrui ne saurait avoir sa fin en soi-même, et ce qui subsiste en soi ne saurait se rapporter à autrui. Tout est donc fait pour Dieu. Tout vient de lui, tout doit retourner à lui; et la créature qui dévie à droite ou à gauche brise le plan de la nature et trouble l'ordre de la raison.

Des esprits plus curieux que réfléchis demandent parfois qu'on leur explique *quand* Dieu a créé le monde, et pourquoi il l'a créé *si tard*. Avec un peu d'attention on comprendrait que le temps n'a commencé qu'avec l'existence des choses finies, dont la durée est successive parce qu'elles sont sujettes au changement; en Dieu il n'y a point de changement, point de succession, point de temps; il n'y a donc ni *tôt,* ni *tard,* ni *quand,* ni *avant,* ni *après,* toutes expressions qui supposent une durée successive et changeante : l'éternité de Dieu est un seul et indivisible *maintenant*.

Tout ce qu'il est permis de dire, c'est que le monde a réellement commencé d'être, qu'il n'est point éternel, pas même de cette éternité dépendante et successive que certains écrivains ont cru pouvoir attribuer à la créature. « Prenez garde, dit excellemment Malebranche, que Dieu ne doit jamais rien faire qui démente ses qualités, et qu'il doit laisser aux créatures essentiellement dépendantes toutes les marques de leur dépendance. Or le caractère essentiel de la dépendance, c'est de n'avoir point été. Un monde éternel paraît être une émanation nécessaire

de la Divinité. Il faut que Dieu marque qu'il se suffit tellement à lui-même, qu'il a pu se passer durant une éternité de son ouvrage... Je vous l'avoue, Théodore, répond un interlocuteur, il n'y a que l'Etre nécessaire et indépendant qui doive être éternel ; tout ce qui n'est pas Dieu doit porter la marque essentielle de sa dépendance : cela me paraît évident. Mais Dieu, sans faire le monde éternel, pouvait le créer plus tôt qu'il n'a fait de mille millions de siècles. Pourquoi tant retarder un ouvrage dont il tire tant de gloire? — Théodore. — Il ne l'a point retardé, Ariste. Le tôt et le tard sont des propriétés du temps qui n'ont nul rapport avec l'éternité. Si le monde avait été créé mille millions de siècles plus tôt qu'il ne l'a été, on pourrait vous faire la même instance, et la recommencer sans cesse à l'infini. Ainsi Dieu n'a point créé trop tard son ouvrage, puisqu'il a fallu qu'une éternité le précédât, et que le tôt et le tard de mille millions de siècles n'avancent et ne reculent point par rapport à l'éternité (1). »

(1) *Loc. cit.* VII.

LIVRE IV.

CHAPITRE UNIQUE.

Des créatures en général. — Le récit de la Genèse. — L'œuvre des six jours.

Tout ce qui existe vient de Dieu par la création, le monde est l'ouvrage de sa libre et toute-puissante volonté. Mais qu'est-ce donc que le monde? De quoi se compose-t-il? Comment a-t-il été formé? La révélation ne nous apprend-elle rien de particulier sur la manière dont il est sorti des mains de Dieu?

D'après les enseignements du christianisme, le monde comprend trois grandes classes d'êtres : les anges, l'homme, et les créatures privées de raison. Ce sont là les trois grandes lignes de la création et comme les trois degrés généraux de la hiérarchie des êtres. Au sommet de cette hiérarchie se placent les esprits purs; au dernier degré figurent les êtres matériels ou dépourvus de raison; l'homme, être mixte, composé d'esprit et de corps, occupe le milieu : il tient d'une part au monde matériel, et

de l'autre au monde spirituel; il est le lien des deux mondes et comme le médiateur entre le ciel et la terre; c'est par lui que le monde des corps se rattache au monde des esprits : il est la synthèse de l'esprit et de la matière. Je devrai bientôt parler avec détail des anges et de l'homme, les seuls êtres créés qui soient capables de religion, puisqu'ils sont les seuls raisonnables; je ne puis pas m'arrêter aux êtres dépourvus de raison, quoique la considération de cet ordre même inférieur de créatures soit bien propre à inspirer les plus vifs sentiments d'amour et d'admiration pour Celui qui les a faites. Je veux me borner ici à rappeler ce que Moïse nous apprend sur la création du monde en général et sur celle de l'homme en particulier.

On sait que le premier livre de nos divines Écritures s'ouvre par le récit de la création. Rien de plus simple et tout à la fois rien de plus sublime que ce récit, dont l'ignorante et frivole incrédulité du dix-huitième siècle se raillait si finement, et qui provoque aujourd'hui l'admiration et le respect de ceux mêmes des savants qui n'ont pas le bonheur de croire. Je transcris en entier cette première page des annales de notre globe.

« Au commencement Dieu créa le ciel et la terre. Mais la terre était informe et vide; les ténèbres couvraient la face de l'abîme, et l'esprit de Dieu planait sur les eaux. Et Dieu dit : Que la lumière soit. Et la lumière fut. Et Dieu vit que la lumière était bonne; et il sépara la lumière d'avec les ténèbres, et il appela la lumière *jour*, et les ténèbres *nuit* : et le soir et le matin formèrent un jour.

« Dieu dit encore : Que le firmament soit au milieu des eaux, et qu'il sépare les eaux d'avec les eaux. Et Dieu fit

le firmament, et sépara les eaux qui étaient sous le firmament de celles qui étaient au-dessus du firmament. Et il en fut ainsi. Et Dieu donna au firmament le nom de ciel. Et le soir et le matin firent le second jour.

« Et Dieu dit : Que les eaux qui sont sous le ciel se rassemblent en un seul lieu, et que l'aride paraisse. Et il fut fait ainsi. Et Dieu nomma l'aride *terre*, et les eaux rassemblées *mer*. Et Dieu vit que cela était bon. Et il dit : Que la terre produise de l'herbe verte qui porte de la graine, et des arbres fruitiers qui portent du fruit, chacun selon son espèce, et qui renferment leur semence en eux-mêmes pour se reproduire sur la terre. Et cela se fit ainsi. La terre produisit donc de l'herbe verte qui portait de la graine selon son espèce, et des arbres fruitiers qui renfermaient leur semence en eux-mêmes, chacun selon son espèce. Et Dieu vit que cela était bon. Et du soir et du matin se fit le troisième jour.

« Dieu dit encore : Qu'il y ait des luminaires au firmament du ciel pour diviser le jour d'avec la nuit, pour servir de signes, pour marquer les temps, les jours et les années ; pour qu'ils luisent dans le ciel et éclairent la terre. Et cela fut ainsi. Dieu fit deux grands corps lumineux : l'un, plus grand, pour présider au jour ; et l'autre, moins grand, pour présider à la nuit. Il fit aussi les étoiles ; et il les plaça dans le ciel pour luire sur la terre, pour présider au jour et à la nuit, et pour séparer la lumière d'avec les ténèbres. Et Dieu vit que cela était bon. Il y eut un soir et un matin ; ce fut le quatrième jour.

« Dieu dit encore : Que les eaux produisent des animaux vivants qui nagent ; et que des oiseaux volent sur

la terre, sous le firmament du ciel. Et Dieu créa les grands poissons et tous les animaux qui ont vie et mouvement, que les eaux produisirent, chacun selon son espèce; il créa aussi les oiseaux chacun selon son espèce. Et Dieu vit que cela était bon. Et il les bénit en disant : Croissez et multipliez-vous, et remplissez les eaux de la mer; et que les oiseaux se multiplient sur la terre. Et du soir et du matin se fit le cinquième jour.

« Et Dieu dit : Que la terre produise des animaux vivants, chacun selon son espèce; les animaux domestiques, les reptiles et les bêtes sauvages, selon leurs différentes espèces. Et cela se fit ainsi. Et Dieu fit les bêtes sauvages selon leurs espèces, les animaux domestiques et tous ceux qui rampent sur la terre, chacun selon son espèce. Et Dieu vit que cela était bon.

« Dieu dit ensuite : *Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance*, et qu'il domine sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, sur les animaux, sur toute la terre et sur tous les reptiles qui rampent sur la terre. Et Dieu créa l'homme à son image, il le créa à l'image de Dieu; il les créa mâle et femelle. Puis Dieu les bénit et leur dit : Croissez et multipliez-vous; *remplissez la terre et vous l'assujettissez, et dominez sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, et sur tous les animaux qui se meuvent sur la terre.* Dieu dit encore : Voilà que je vous ai donné toutes les herbes qui portent leur graine sur toute la terre, et tous les arbres fruitiers qui ont leur semence en eux-mêmes, chacun selon son espèce, afin qu'ils vous servent de nourriture, à vous et à tous les animaux de la terre, à tous les oiseaux du ciel, à tout ce qui vit et se

meut sur la terre, afin qu'ils aient de quoi se nourrir. Et cela se fit ainsi. — Dieu vit toutes les choses qu'il avait faites, et elles étaient très-bonnes. Et du soir et du matin se fit le sixième jour (1). »

Telle est, dans sa sublime simplicité, l'esquisse que Moïse nous a laissée de la création et de la formation de ce monde. Que de réflexions se présentent à toute âme religieuse à la lecture de cette première page de l'histoire du monde et de la nôtre ! Bornons-nous à quelques remarques sur la formation de l'homme. Et d'abord observons qu'il est fait après toutes les autres créatures. Avant de l'appeler à l'existence, Dieu lui prépare un séjour digne de lui ; c'est le roi de la création terrestre, il faut que tout soit prêt et convenablement ordonné au moment où il paraîtra. L'homme est le couronnement de la création, il doit venir le dernier. Jusqu'à l'heure où ce chef-d'œuvre de la sagesse éternelle apparut, il n'y avait point d'être intelligent sur la terre; nulle créature n'existait donc encore qui pût comprendre les beautés de l'ouvrage divin, et entonner à la gloire du créateur un hymne d'amour et de reconnaissance : L'univers était muet; c'était, si l'on veut, un vaste temple consacré à Dieu, mais un temple sans prêtre, un temple d'où l'encens et la prière ne pouvaient s'exhaler. L'homme est créé, et avec lui le pontife de la création matérielle. C'est par lui que Dieu rapporte d'une façon particulière à soi le monde sensible, incapable de lui-même de s'élever à son auteur. Le ciel et la terre chantent la gloire du créateur, mais leurs

(1) *Genes.* c. I.

louanges seraient incomplètes si elles ne trouvaient un organe dans la bouche de l'homme, qui, contemplant et entendant cette inénarrable beauté des œuvres divines, reconnaît et bénit la main qui les a faites : l'homme est la langue de la création. Malheur à lui si jamais il oublie le rang élevé que Dieu lui assigne, ou si, violant les lois de sa destinée, il tente d'arrêter à soi-même ce concert harmonieux qui doit monter jusqu'au créateur.

L'écrivain sacré nous montre Dieu remettant aux mains de l'homme le sceptre du monde et le sacrant roi de l'univers terrestre; la terre est assujettie à son empire, elle doit le servir avec tous les êtres qu'elle porte. Quelle magnifique investiture! Quelle noblesse! et comme Dieu se plaît à honorer l'homme! Pourquoi celui-ci va-t-il se déshonorer lui-même *en se rendant semblable aux bêtes* (Ps. XLVIII, 21), sur qui l'empire lui est donné? « Homme animal, dirons-nous avec Bossuet, qui te ravilis jusqu'à te *rendre semblable aux bêtes,* et souvent te mettre dessous et envier leur état, il faut aujourd'hui que tu comprennes ta dignité par les singularités admirables de ta création. La première est d'avoir été fait non point comme le reste des créatures par une parole de commandement : *Fiat, que cela soit;* mais par une parole de conseil : *Faciamus, faisons* (*Gen*, I, 26). Dieu prend conseil en lui-même, comme allant faire un ouvrage d'une plus haute perfection, et pour ainsi dire d'une industrie particulière, où reluisît plus excellemment la sagesse de son auteur (1) » — « Remarquez, dit encore ailleurs ce grand théologien,

(1) *Élévations*, etc. IV[e] sem. V[e] élév.

que tous les autres ouvrages sont faits par une parole de commandement : « Que la lumière soit faite, que le firmament soit fait : » *Fiat lux* (*Gen.* I, 3); c'est une parole de commandement. L'homme est créé d'une autre manière, qui a quelque chose de plus magnifique. Dieu ne dit pas : Que l'homme soit fait; mais toute la Trinité assemblée prononce par un conseil commun : « Faisons l'homme à notre image et ressemblance. » Quelle est cette nouvelle façon de parler? et pourquoi est-ce que les personnes divines commencent seulement à se déclarer, quand il est question de former Adam? Est-ce qu'entre les créatures l'homme est la seule qui se peut vanter d'être l'ouvrage de la Trinité? Nullement, il n'en est pas de la sorte; car toutes les opérations de la très-sainte Trinité sont inséparables. D'où vient donc que la Trinité très-auguste se découvre si hautement pour créer notre premier père, si ce n'est pour nous faire entendre qu'elle choisit l'homme entre toutes les créatures, pour y peindre son image et sa ressemblance? De là vient que les trois personnes divines s'assemblent pour ainsi dire, et tiennent conseil pour former l'âme raisonnable; parce que chacune de ces trois personnes doit en quelque sorte contribuer quelque chose de ce qu'elle a de propre pour l'accomplissement d'un si grand ouvrage (2). »

Tout est singulier dans la création de l'homme. Dieu a voulu nous montrer par là à quel point il nous distinguait de ses autres ouvrages, sur lesquels nous devions avoir le commandement et l'empire.

Dans le récit de la création, Moïse ne parle pas des

(1) *Sermon sur le mystère de la très-sainte Trinité.*

anges, parce qu'ils appartiennent à un autre monde que celui dont il voulait rappeler l'origine aux Israélites. Nous traiterons bientôt avec quelque détail de ces esprits célestes. Mais avant d'aborder ce sujet, nous devons encore ajouter un mot d'explication sur l'œuvre des six jours.

L'incrédulité du dernier siècle a beaucoup ri du récit de Moïse sur l'œuvre des six jours, elle le disait en opposition formelle avec toutes les conclusions de la science. Dans notre siècle on rit moins et l'on étudie davantage. Voltaire et son école se moquaient de tout, parce qu'ils ne savaient rien. « Tant que la géologie, comme le remarque M. Waterkeyn, encore au berceau, ne s'appuyait que sur un petit nombre d'observations imparfaites, on a opposé au récit de la Genèse les systèmes les plus gratuits et les plus disparates. Mais, dès que les faits devenus plus nombreux ont été en même temps mieux connus et mieux étudiés, des savants non prévenus ont fait justice de ces attaques d'un faux savoir ; ils ont montré que les progrès de la science, loin d'infirmer, comme on l'avait prétendu, le récit de Moïse, le confirmaient au contraire de la manière la plus éclatante. Et s'il y a eu certains points qui semblaient, au premier abord, s'écarter des résultats obtenus par la science, il a été facile de montrer que les difficultés qu'on rencontrait à cet égard ne concernaient pas le récit de Moïse en lui-même, mais seulement certaines interprétations particulières de ce récit, qui ne sauraient pas, comme la parole divine, constituer une règle de foi pour le chrétien (1). »

(1) *La science et la foi sur l'œuvre de la création*, p. 1-2.

Je ne puis m'arrêter à confronter ici les différentes parties du récit mosaïque avec les résultats obtenus aujourd'hui par la science; plusieurs écrivains de mérite l'ont fait (1), et ces détails n'entrent point dans mon plan. Je me contenterai de dire que les plus illustres géologues sont dans l'admiration en présence de ce récit; ils s'étonnent de voir un écrivain, qui remonte à plus de trois mille ans, présenter sur la formation du globe des conclusions auxquelles la science est enfin parvenue, après de longs et douloureux tâtonnements.

M. l'abbé Sorignet, après avoir montré en détail la merveilleuse concordance de la cosmogonie de la Genèse avec les découvertes de la science moderne, conclut qu'une pareille concordance ne saurait s'expliquer sans une révélation divine, soit que cette révélation ait été faite directement à Moïse, soit que, faite antérieurement, elle ait été conservée dans la tradition où cet écrivain a puisé; et je crois que tout homme non prévenu qui voudra réfléchir un instant acceptera cette conclusion. Signalons un seul point du récit mosaïque, celui qui peut-être a le plus embarrassé les docteurs chrétiens, celui qui a été le plus vivement contesté par les savants et sur lequel néanmoins la science aujourd'hui ne permet plus qu'on pense autrement que l'écrivain hébreu. Moïse place la création de la lumière avant la création du soleil;

(1) Voir l'opuscule de M. Waterkeyn, que je viens de citer; — les *Discours sur les rapports entre la science et la religion révélée*, par Nic. Wiseman; — *La Cosmogonie de la Bible devant les sciences perfectionnées*, etc., par l'abbé A. Sorignet, Paris, 1854; — *In Historiam creationis Mosaicam commentatio*, auct. Pianciani S. J. Lovanii 1853.

il regarde donc la lumière comme distincte du soleil; eh bien! la science, on le sait, après avoir constamment protesté contre cette distinction, est enfin parvenue de nos jours à la reconnaître et à la proclamer solennellement. « Moïse, dit M. Sorignet, dit que la lumière est distincte du soleil, qui n'est pour elle qu'un instrument vibratoire; et cette indépendance de la lumière et cette fonction du soleil, *enseignée aujourd'hui dans tous les livres et dans toutes les écoles,* avait été méconnue par le grand Newton; avant lui, Origène ne pensait pas qu'*un homme de sens* pût voir autre chose qu'une sorte d'allégorie dans ce qu'en dit Moïse. Saint Augustin ne pouvait pas se faire une idée de cette lumière primitive dont l'existence avait précédé celle du soleil. L'assertion de Moïse avait fait pousser un cri de triomphe aux philosophes païens, et dans le dernier siècle elle égayait encore les philosophes encyclopédistes (1)...»

La même remarque pourrait s'appliquer à plusieurs autres points de la Cosmogonie de la Genèse.

Quant aux *six jours,* dans l'espace desquels Moïse renferme l'œuvre tout entière de la formation du monde, nous croyons que nul résultat certain de la science ne défend de les prendre pour des jours naturels et ordinaires. Nous devons pourtant ajouter que des docteurs catholiques très-autorisés ont considéré ces jours, non pas comme des jours ordinaires, mais comme des époques indéterminées; et tel est encore le sentiment de plusieurs écrivains que nul ne suspectera d'hétérodoxie. Il est donc

(1) *La Cosmogonie de la Bible devant les sciences perfectionnées,* etc., p. 424-425.

permis de prendre le mot *de jour* dans le sens de *temps* et *d'époque*.

Ce qui est certain, ce qui n'est plus contestable aujourd'hui, c'est que l'incrédulité est complètement désarmée en présence du récit mosaïque; elle ne peut rien trouver dans ce récit qui soit contredit par les récentes découvertes de la science.

Je crois toutefois que quelques apologistes catholiques attachent trop d'importance à prouver comment les paroles de l'écrivain sacré concordent de tout point, et jusque dans les moindres détails, avec les conclusions actuelles de la géologie; je ne pense pas que la science ait encore dit son dernier mot, et d'un autre côté il est hors de doute que certaines parties du récit de la Bible peuvent recevoir une autre explication que celle qu'on leur donne. Moïse n'a pas eu en vue de faire une leçon de géologie, et il ne faut pas trop s'attacher à rechercher dans les quelques lignes qu'il a tracées sur la création une doctrine ou une théorie nettement tranchée sur la formation du monde. L'écrivain sacré ne s'est proposé qu'un but religieux; il a voulu montrer aux Israélistes enclins à l'idolâtrie que le monde avec tout ce qu'il renferme était l'ouvrage de Dieu; et il s'est surtout attaché à faire voir l'homme dans ses rapports avec Dieu. Tout le reste est secondaire et purement accessoire aux yeux de Moïse. Laissons donc aussi, à son exemple, la géologie et la cosmogonie pour nous occuper de l'ordre moral et religieux.

LIVRE V.

DE LA PROVIDENCE.

La première question qui se présente après celle de la création et du caractère général des créatures est la question de la Providence. *Deus non creavit et abiit,* dit saint Augustin ; Dieu n'a point fait le monde pour s'en retirer ensuite et l'abandonner à ses propres forces ou plutôt à son néant : il continue d'agir sur toutes les créatures, il veille constamment sur son ouvrage, et c'est cette action incessante de Dieu sur le monde que nous appelons du doux nom de Providence.

Comme l'ordre religieux, qui fait l'objet de ce livre, n'est en définitive qu'une admirable et éclatante manifestation de la Providence divine, tout ce que nous dirons sur chacun des articles du symbole chrétien se rapportera nécessairement à ce grand dogme et lui servira de commentaire. Nous nous contenterons donc ici d'exposer les principes généraux et d'esquisser rapidement les traits les plus essentiels de l'enseignement catholique à ce sujet.

Que la foi à la Providence ait toujours existé dans

l'Église de Jésus-Christ, nul, je crois, ne le conteste, et il serait fort iuutile de s'arrêter à le prouver longuement. Les chrétiens ont toujours cru que Dieu prenait soin de toutes choses et que rien ne se dérobait à sa volonté ou à sa sollicitude. « Le dogme de la Providence, dit Klee, forma de tout temps un article capital dans la croyance chrétienne, qui dut le proclamer et le maintenir contre le paganisme, et particulièrement contre l'Aristotélisme, l'Épicuréisme et le Stoïcisme, et aussi contre le Gnosticisme et le Manichéisme. Tous les Pères établissent ce dogme important, sur lequel Théodoret a même écrit un traité spécial (*Lib. de Provid.*) contre Diagoras de Melos (1). »

La Providence comprend deux points : la *conservation* du monde, et son *gouvernement*. Je dirai un mot de l'un et de l'autre.

—

CHAPITRE I.

De la conservation.

C'est un article du symbole chrétien que les créatures ont besoin d'être conservées par Celui qui les a faites; jamais elles ne sont indépendantes, jamais elles ne subsistent par elles seules : à tous les instants de la durée,

(1) *Histoire des dogmes*, IIe part. chap. III, § III, 1.

elles dépendent de Dieu et se soutiennent par son concours. L'Écriture et les Pères sont pleins de cette vérité. « L'univers, dit l'auteur de la Sagesse en s'adressant à Dieu, est devant vous comme ce petit grain qui donne à peine la moindre inclinaison à la balance, et comme une goutte de la rosée du matin qui tombe sur la terre. Mais vous avez pitié de toutes choses, parce que vous pouvez tout... Vous aimez tout ce qui est, et vous ne laissez rien de tout ce que vous avez fait... Et qu'y a-t-il qui pût subsister si vous ne le vouliez pas? ou qui se pût conserver sans votre ordre (1)? » — Saint Paul dit du Fils de Dieu, qu'il *soutient tout par sa puissance* (2), et que *toutes choses subsistent en lui* (3); *que Dieu donne à tous les hommes la vie et le souffle et tout ce qui leur est nécessaire..., et que nous avons en lui la vie, le mouvement et l'être* (4).

Sachons, dit saint Jérôme, que nous ne sommes rien, si Dieu ne conserve en nous ce qu'il y a mis (5). Selon saint Grégoire-le-Grand, tous les êtres, si Dieu cessait de les conserver directement par son action toute-puissante, s'abîmeraient aussitôt dans le néant (6).

Donnons quelques éclaircissements sur la nature de cette conservation, que tous les docteurs chrétiens proclament d'une commune voix.

(1) *Sap.* XI, 23-27.
(2) « *Portansque omnia verbo virtutis suae.* » *Hebr.* I, 3.
(3) « *Omnia in ipso constant.* » *Coloss.* I, 17.
(4) Act. XVII, 25, 28.
(5) « Sciamusque nos nihil esse, nisi, quod donaverit, in nobis ipse servaverit. » *Epist.* XLIII, ad Ctesiphontem.
(6) *Moral.* XVI, 18.

Par la conservation Dieu empêche les créatures de retomber dans le néant. Voilà l'idée générale que renferme le dogme chrétien. Mais comment les en empêche-t-il, et quelle action exerce t-il sur elles pour qu'elles continuent de subsister? A cet égard les opinions sont libres; on peut entendre et expliquer de différentes manières la conservation des choses. Nous dirons brièvement ce que nous en pensons.

Saint Thomas distingue une double conservation : la conservation *indirecte,* qui consiste à écarter d'une chose les principes et les influences destructives ou délétères; et une conservation *directe* et essentielle, quand la chose conservée dépend tellement de celui qui la conserve, que sans son action elle cesserait aussitôt d'exister. Le saint docteur ajoute que toutes les créatures, quelles qu'elles soient, ont besoin de cette conservation directe et incessante de Dieu (1).

Il y a dans la conservation une action positive, réelle, et non interrompue, du Créateur sur les créatures; celles-ci ne subsistent point par elles seules, en vertu des forces qu'elles ont reçues primitivement de Dieu, et il ne suffit point que Dieu les laisse là pour qu'elles continuent d'être. L'idée de créature, le rapport de la créature au Créateur réclame une tout autre dépendance; et nous croyons que l'on peut dire très justement en un sens que la conservation est une création continuée. C'est par un acte de la volonté de Dieu que le monde existe, et s'il *continue* d'exister, c'est que Dieu *continue* de le vouloir; si Dieu

(1) *Summa theol.* part. I, q. CIV, a. I.

cessait de vouloir le monde, le monde cesserait à l'instant d'exister. — Et qu'on ne dise point : « Il me semble qu'il ne suffit pas, pour anéantir le monde, que Dieu ne veuille plus qu'il soit; il faut qu'il veuille positivement qu'il ne soit plus. Il ne faut point de volonté pour ne rien faire. Ainsi, maintenant que le monde est fait, que Dieu le laisse là, il sera toujours. » — « Vous n'y pensez pas, répondrons-nous avec Malebranche. Vous rendez les créatures indépendantes. Vous jugez de Dieu et de ses ouvrages par les ouvrages des hommes, *qui supposent la nature* et ne la font pas. Votre maison subsiste, quoique votre architecte soit mort. C'est que les fondements en sont solides, et qu'elle n'a nulle liaison avec la vie de celui qui l'a bâtie. Elle n'en dépend nullement; mais le fond de notre être dépend essentiellement du Créateur. Et quoique l'arrangement de quelques pierres dépende en un sens de la volonté des hommes, en conséquence de l'action des causes naturelles, leur ouvrage n'en dépend point. Mais l'univers étant tiré du néant, il dépend si fort de la cause universelle, qu'il y retomberait nécessairement si Dieu cessait de le conserver; car Dieu ne veut et même il ne peut faire une créature indépendante de ses volontés. » — « J'avoue, objecte Ariste, qu'il y a entre les créatures et le Créateur un rapport, une liaison, une dépendance essentielle. Mais ne pourrait-on point dire que, pour conserver aux êtres créés leur dépendance, il suffit que Dieu puisse les anéantir quand il lui plaira? » — « Non sans doute, mon cher Ariste. Quelle plus grande marque d'indépendance que de subsister par soi-même et sans appui? A parler exactement, votre maison ne dépend point de vous. Pourquoi

cela? C'est qu'elle subsiste sans vous. Vous pouvez y mettre le feu quand il vous plaira, mais vous ne la soutenez pas. Voilà pourquoi il n'y a point entre elle et vous de dépendance essentielle. Ainsi, que Dieu puisse détruire les créatures quand il lui plaira, si elles peuvent subsister sans l'influence continuelle du Créateur, elles n'en sont point essentiellement dépendantes (1). »

Je souscris pleinement à ces belles considérations philosophiques, et je ne crois pas qu'aucun penseur un peu profond puisse en contester la valeur. Leibniz professe la même doctrine. « Ce qu'on peut dire d'assuré sur le présent sujet, dit ce grand homme, est que la créature dépend continuellement de l'opération divine, et *qu'elle n'en dépend pas moins depuis qu'elle a commencé que dans le commencement. Cette dépendance porte qu'elle ne continuerait pas d'exister, si Dieu ne continuait pas d'agir;* enfin que cette action de Dieu est libre... Or rien n'empêche que cette action conservatrice ne soit appelée production et même création, si l'on veut, car la dépendance étant aussi grande dans la suite que dans le commencement, la dénomination extrinsèque, d'être nouvelle ou non, n'en change point la nature. Admettons donc en un tel sens que la conservation est *une création continuée* (2). »

Cette manière d'entendre la conservation des choses est commune aux plus grands théologiens comme aux

(1) *Entretiens sur la métaphysique*, entret. VII, VIII.

(2) *Théodicée*, part. III, n. 385, 386. — Je ne sais pourquoi Klee attribue aux Leibniziens, suivant son expression, l'opinion d'une conservation purement médiate; on voit que Leibniz soutient précisément le contraire. Voir *l'Histoire des dogmes* de Klee, *loc. cit.*

plus illustres philosophes chrétiens ; et elle est, ce me semble, la seule vraie, la seule conforme aux principes d'une saine philosophie, la seule aussi qui réponde pleinement à l'idée que le christianisme nous donne et de Dieu et des créatures. Ce que nous avons dit précédemment de la création doit aider à éclaircir cette doctrine. Qu'est-ce donc qu'une créature? C'est un être, une substance qui n'a pas en soi la raison de sa réalité propre, qui tient cette raison d'un principe extérieur : voilà ce qu'emporte le concept de créature ; rien de plus, rien de moins. Et que sera-ce d'après cela, que la création? A part toute image et toute métaphore, que faudra-t-il entendre par l'acte créateur? Assurément la création c'est ce qui constitue la créature, ce qui la fait être ; c'est donc ce qui lui donne sa raison d'être, c'est *la dérivation extérieure de cette raison.* Ce qui forme essentiellement le concept de création, comme le remarque très-bien M. Gioberti, c'est « le manque d'une raison intrinsèque de subsistance dans les créatures, la dérivation extérieure de cette raison, qui vient de l'Être, très-intimement et très-actuellement uni aux choses créées, quoique distinct d'elles (1). »

Or, je crois l'avoir suffisamment établi dans le chapitre de la création, nous percevons le monde avec tout ce qu'il renferme comme *contingent,* c'est-à-dire que nous le percevons d'une part comme n'ayant point en soi la raison de son existence, et de l'autre comme recevant cette raison d'un principe extérieur, comme la tenant du seul Être nécessaire, qui est Dieu. C'est sous ce double carac-

(1) *Introduction à l'étude de la philos.* tom. II, p. 70.

tère que tous les êtres particuliers et finis se révèlent à la raison. Mais s'il en est ainsi, il est clair que la conservation nous apparaît comme une création continuée dans le sens où nous l'avons définie tout à l'heure avec Leibniz et Malebranche; les choses se montrent à nous dans une dépendance essentielle et incessante du Créateur; nous les voyons tenant, à tous les instants de leur durée, leur être d'un principe extérieur qui est Dieu, et leur vie n'est jamais à nos yeux qu'une vie empruntée. Toute la différence qui sépare la création de la conservation, c'est que par la première la créature *commence* d'exister, tandis que par la seconde elle *continue* d'exister; par l'une Dieu commence à donner l'être, par l'autre il le continue. La conservation est donc bien réellement une création *continuée* (1).

Cette doctrine est merveilleusement propre à abattre l'orgueil de l'homme en lui faisant sentir sa dépendance absolue de Dieu. Nous sommes, nous vivons d'une vie réelle et qui est nôtre, nous agissons d'une activité véritable et qui nous appartient; mais cet être, cette vie, cette activité qui nous sont propres, ne sont point indépendants, ils relèvent constamment du principe qui les a faits, chaque moment de leur durée est un moment qu'ils tiennent de sa volonté, et leur existence n'est jamais qu'une existence d'emprunt. Nous sommes distincts de Dieu, notre substance et celle de toutes les créatures sont distinctes de la substance du Créateur, mais nous ne

(1) Klee combat à tort cette expression, qu'il n'a pas suffisamment comprise. Voir sa *Katholische Dogmatik*, Mainz 1840, tom. II, p. 380.

vivons point de nous-mêmes et sans Dieu, le monde ne vit point séparé, isolé de Dieu; Dieu est dans le monde, Dieu est intimement uni à chaque créature, il agit sans cesse sur tous les êtres finis, à chaque instant de sa durée le monde vit et subsiste par Dieu. Que l'homme n'oublie point cette doctrine, et jamais il ne sera tenté de revendiquer une indépendance menteuse qui le perd en le précipitant dans toutes les faiblesses d'une nature qui a méconnu la loi fondamentale de son être et de sa vie. Il n'y a d'autre indépendance pour l'homme que celle qui se fonde sur Dieu.

CHAPITRE II.

Du gouvernement du monde.

La Providence s'entend plus particulièrement de l'action que Dieu exerce sur le monde en le gouvernant et en le dirigeant à ses fins. Dieu prend soin de toutes choses, et rien ne se fait dans le monde physique ni dans le monde moral sans sa volonté. C'est un dogme bien profondément empreint dans la vie tout entière de l'Église, que celui de cette Providence divine qui veille sur toutes choses, règle et dirige la marche des événements, a l'œil particulièrement ouvert sur tous les actes de l'homme, remarque tout ce qu'il pense, veut et fait, et qui, tout en le laissant agir avec une entière liberté pour le bien ou pour le mal, le tient cependant toujours en sa puissance et ne lui permet point de franchir les limites que sa sagesse a fixées. Dieu ne néglige rien de ce qu'il a fait, comment n'étendrait-il pas une providence particulière sur l'homme, qui est le chef-d'œuvre de ses mains? « Ce Dieu souverain et véritable, dit saint Augustin, avec son Verbe et l'Esprit-Saint, trois qui sont une seule chose, seul Dieu tout-puissant, auteur et créateur de toute âme et de tout corps, source de la félicité de quiconque est heureux *en vérité* et non *en*

vanité, ce Dieu qui a fait l'homme animal raisonnable, composé d'âme et de corps, qui après le péché n'a laissé ni le crime sans châtiment, ni la faiblesse sans miséricorde, qui aux bons et aux méchants donne l'être avec les pierres, la vie végétative avec les plantes, la vie sensitive avec les brutes, la vie intellectuelle avec les seuls anges; principe de toute règle, de toute beauté, de tout ordre; principe de la mesure, du nombre et du poids; principe de toute production naturelle, quel qu'en soit le genre et le prix; principe de la semence des formes, de la forme des semences, et du mouvement des semences et des formes; qui a créé la chair avec sa beauté, sa force, sa fécondité, la disposition, la force et l'harmonie de ses organes; lui qui a doué l'âme irraisonnable de mémoire, de sens et d'appétit, et la raisonnable d'intelligence et de liberté; lui qui veille sur le ciel et la terre, sur l'ange et l'homme, et ne laisse rien, pas même la structure intérieure du plus vil insecte, la plume de l'oiseau, la moindre fleur des champs, la feuille de l'arbre, sans la convenance et l'étroite union de ses parties, *est-il croyable qu'il ait voulu laisser les royaumes des hommes, et leurs dominations et leurs servitudes en dehors des lois de sa providence* (1)? » — Non, la Providence de Dieu atteint toutes choses (2); elle gouverne tout parce que tout est son ouvrage, et l'humanité, qui occupe le sommet de la création terrestre, est l'objet spécial de sa sollicitude.

(1) *Civit. Dei,* lib. V, XI.

(2) « *Attingit a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter.* » *Sap.* VIII, 1.

« Nous sommes dans la main de Dieu, dit l'Écriture, nous et nos discours, avec toute la sagesse, la science d'agir et le règlement de la vie (1). » « L'homme prépare son âme, et Dieu gouverne sa langue. L'homme dispose ses voies, mais le Seigneur dirige ses pas (2). »— « Comme la distribution des eaux (est entre les mains de celui qui les conduit), ainsi le cœur du roi est entre les mains de Dieu, et il l'incline où il lui plaît (3). Il n'y a point de sagesse, il n'y a point de prudence, il n'y a point de conseil contre le Seigneur (4). » « Le Seigneur dissipe les conseils des nations, il rend vaines les pensées des peuples et réprouve celles des princes. Mais le conseil du Seigneur demeure ferme à jamais; les pensées de son cœur s'accomplissent éternellement. Heureuse la nation qui a le Seigneur pour Dieu (5)! heureux le peuple qu'il a choisi pour son héritage! Le Seigneur regarde du haut du ciel, il contemple tous les enfants des hommes. Du trône où il est assis, il jette les yeux sur tous les habitants de la terre. Il a formé le cœur de chacun d'eux; il discerne toutes leurs œuvres. Le roi ne se sauvera point par le grand nombre de ses troupes, et ce n'est point par la grandeur de sa force que le fort échappera au péril. C'est en vain qu'on attendra son salut de la bonté d'un cheval; quelque vigoureux qu'il soit, il ne peut sauver celui qu'il porte. Mais les yeux du Seigneur sont sur ceux qui le

(1) *Sup.* VII, 16.
(2) *Proverb.* XVI, 1, 9.
(3) *Ibid.* XXI, 1.
(4) *Ibid.* XXI, 30.
(5) Le Seigneur c'est Jéhova, le seul vrai Dieu, comme on le voit dans le texte hébreu.

craignent, sur ceux qui espèrent en sa miséricorde, pour les sauver de la mort, et pour les nourrir durant la famine. Notre âme attend le Seigneur, c'est lui qui est notre secours et notre bouclier. C'est pourquoi notre cœur se réjouira en lui; car nous avons espéré en son saint nom. Seigneur, que votre miséricorde soit sur nous, selon l'espoir que nous avons mis en vous (1). »

L'Écriture est pleine de cette grande idée de la Providence; et l'histoire sainte tout entière, selon la remarque du cardinal Gousset, n'est autre chose que l'histoire de la Providence. « Dieu s'y montre partout, dit cet éminent prélat, comme l'auteur et le conservateur de toutes choses, comme le roi des rois, le seigneur des seigneurs, le législateur suprême, vengeur du crime et rémunérateur de la vertu; comme l'arbitre souverain du sort des nations, les abaissant ou les élevant à son gré; disposant comme il lui plaît, dans sa miséricorde ou dans sa colère, de la paix et de la guerre, de la vie et de la mort, sans que personne puisse jamais s'opposer à l'exécution de ses desseins (2). »

Dieu gouverne toutes choses. Mais ce gouvernement divin du monde s'exerce de différentes manières. Disons d'abord un mot du gouvernement des créatures privées de raison; puis nous parlerons du gouvernement des créatures intelligentes et libres.

(1) Ps. XXXII.
(2) *Théologie dogmatique*, tom. II, traité *de Dieu*, IIIe part. chap. I.

§ I.

Gouvernement du monde matériel.

Dieu dirige chaque chose à sa fin au moyen des lois naturelles qu'il a établies et qu'il maintient dans l'ordre entier de la création matérielle. Tout être a une certaine fin particulière déterminée par sa constitution intime, et les lois mêmes de sa nature ne sont que les moyens qui lui sont donnés d'accomplir cette fin. Il est curieux de voir le rapport, la liaison, l'ordre qui règne entre les diverses parties de ceux même de ces êtres qui occupent les derniers degrés de l'échelle de la création et auxquels notre royale suffisance daigne à peine accorder un regard de dédain. Tout s'harmonise merveilleusement dans ces créatures si viles en apparence, les différentes pièces de ces étranges machines se rapportent admirablement, et toutes concourent à un but unique qui est la fin immédiate et particulière de l'être lui-même. Tous les êtres privés de liberté vont d'eux mêmes nécessairement à leur fin; ils ne peuvent s'écarter des lois de leur nature; le but qu'elle leur assigne, ils l'atteignent fatalement. Dieu les mène à la fin particulière qu'il leur a marquée par des lois nécessaires où il n'y a de leur part nulle transgression possible.

A côté de cette fin particulière et qui lui est exclusivement propre, chaque être a de plus une fin supérieure qui le rattache directement à l'ensemble de la création.

Rien n'est isolé dans le monde, un lien secret et profond *unit* toutes les choses qui composent l'*univers*; les divers règnes de la nature se correspondent et se soutiennent mutuellement, et au sein de ces grands règnes eux-mêmes il n'est pas une espèce, pas une classe, pas une variété, qui ne se rattache par cent nœuds très-réels au reste de la création et ne concoure ainsi à l'utilité, à l'harmonie et à la beauté de l'ensemble.

C'est l'accomplissement de cette double fin des êtres qui constitue l'ordre universel du monde. Certes bien des ressorts nous échappent dans cette immense machine qui se nomme l'univers, nous sommes loin de les connaître tous, nous sommes loin surtout de connaître l'emploi et le but complet de chacun en particulier; néanmoins nous en apercevons assez pour que la raison nous porte à conclure que tout est à sa place, que rien n'est inutile, et que l'ordre le plus parfait est visiblement empreint dans les parties comme dans le merveilleux ensemble qui en résulte. Il n'est personne qui, à cet admirable arrangement et à cette conduite si constamment ordonnée de choses inintelligentes, ne reconnaisse la présence d'une intelligence infinie qui, les ayant faites, surveille et dirige encore leurs mouvements. La sagesse toute-puissante de Dieu éclate de la manière la plus frappante dans la constitution et dans la marche du monde matériel.

Il est vrai que la nature physique elle-même semble parfois présenter des anomalies au moins étranges, ou même certains désordres qui dès l'antiquité ont servi de texte aux récriminations de quelques hommes plus enclins à remarquer les défauts que les beautés d'une œuvre

grandiose. Les Manichéens demandaient pourquoi, si Dieu gouverne le monde matériel, il laisse tomber la pluie dans la mer et sur les rochers. Les hérétiques faisaient mille objections du même genre et de la même force. Je répondrai par deux observations générales à toutes les difficultés qu'on pourrait soulever à ce sujet contre la Providence. La première, c'est que, comme je le disais tout à l'heure, nous ne connaissons pas assez le monde pour être en droit de prononcer sur l'utilité ou l'inutilité de chaque chose et de chaque phénomène naturel. La seconde, c'est que Dieu ayant donné au monde des lois générales les plus dignes de sa sagesse, il les respecte et les maintient, dût-il en résulter certains désordres partiels. Dieu veut que son ouvrage l'honore par son excellence et par sa beauté, mais il veut aussi que ses voies portent, comme son ouvrage, le caractère de ses attributs; il veut qu'elles le glorifient par leur simplicité, leur fécondité, leur universalité, en un mot par tous les caractères qui expriment des qualités qu'il s'honore de posséder. Et ce n'est point là le côté le moins beau de l'ouvrage divin. — Remarquons enfin que dans la nature matérielle il peut y avoir aujourd'hui certains désordres provenant, non des lois que lui avait primitivement données son Auteur, mais de la faute de l'homme; celui-ci, en troublant l'ordre moral, a pu porter aussi jusqu'à un certain point la perturbation dans l'ordre physique.

§ II.

Gouvernement du monde moral.

Dieu gouverne aussi les créatures libres par les lois qu'il leur a données et qu'il maintient; mais, à la différence du monde matériel, les êtres intelligents peuvent transgresser les lois de leur nature, ils peuvent s'en écarter et troubler ainsi l'ordre établi par l'Auteur des choses. Ne semble-il donc pas qu'ils échappent par là au gouvernement de Dieu et se dérobent à l'action de sa Providence? Quelle action Dieu exerce-t-il sur cet homme qui méconnaît ses préceptes, outrage sa loi sainte, foule aux pieds les principes les plus sacrés de la pudeur et de la justice, et se joue, avec un cynisme effrayant, de toutes les lois de la nature et de toutes les pratiques de la religion? Comment gouverne-t il ce monstre, et que devient à son égard la Providence? Il est vrai, Dieu laisse la liberté finie se déployer au gré de ses caprices, il la laisse s'égarer à son aise, et l'on dirait parfois qu'elle est soustraite à toute action de sa Providence. Mais si elle semble échapper par un côté à la direction du souverain Maître, elle retombe par un autre sous son inévitable empire : la Providence atteint l'homme coupable en le punissant et dans cette vie et dans l'autre. L'homme égaré n'échappe à la punition qu'en rentrant volontairement dans le chemin qu'il a quitté, ou en implorant humblement le pardon de Celui qu'il a méconnu, en revenant avec amour à la

loi de Dieu et à la loi de sa propre nature. C'est ainsi que Dieu remet chaque chose à sa place et rétablit l'ordre qu'il n'a d'ailleurs laissé troubler partiellement que par respect pour des principes que sa sagesse ne lui permet pas de violer. « C'est lui, dit saint Augustin, qui au commencement a formé le monde, rempli de tous les biens visibles et de toutes les choses intelligibles, où il n'a rien créé de plus excellent que les esprits, qu'il a doués d'intelligence, qu'il a rendus habiles à le connaître et capables de le contenir, les unissant ensemble par les liens d'une même société que nous appelons la Cité sainte et céleste, où le principe de l'existence et de la béatitude est Dieu lui-même, leur vie à tous et leur commune nourriture. C'est lui qui a donné le libre arbitre à cette nature intelligente, de telle façon que si elle voulait, elle abandonnât Dieu, c'est-à-dire sa béatitude même, pour tomber aussitôt dans la misère. C'est lui qui prévoyant que, parmi les anges, plusieurs, dans l'exaltation de l'orgueil, jaloux de se suffire pour leur propre félicité, délaisseraient ce bonheur suprême, n'a pas voulu leur retirer ce pouvoir de choisir ; car il juge qu'il convient mieux à sa puissance et à sa bonté de tirer même le bien du mal que de ne pas permettre au mal d'exister.... C'est lui qui a créé l'homme droit en possession du même libre arbitre, animal terrestre, il est vrai, mais digne du ciel, s'il demeurait uni à son Auteur ; et s'il l'abandonnait, voué pareillement à la misère, dans les conditions de sa nature. Et, prévoyant aussi que, rebelle à la loi de Dieu, il pécherait par l'abandon de Dieu, le Créateur ne lui a pas non plus retiré la faculté de son libre arbitre ; car il prévoyait

encore le bien qu'il ferait sortir de ce mal... Les méchants, il est vrai, font beauconp de choses contre la volonté de Dieu; mais telle est la grandeur de sa sagesse et de sa puissance, que c'est aux fins qu'il a dans sa prescience déterminées justes et bonnes, que tendent toutes ces choses mêmes qui paraissent contraires à sa volonté (1). »

Dieu permet le mal, parce que les lois de sa sagesse le lui commandent et qu'il sait en tirer un plus grand bien; mais sa justice ne laisse jamais le mal impuni, la misère s'attache au péché comme à sa racine, et le coupable trouve dans sa rébellion même le châtiment de sa perversité. C'est pour cela, dit encore saint Augustin, que sous le juste gouvernement du Dieu suprême il n'y a rien de désordonné, rien d'injuste dans l'univers, à prendre les choses dans leur ensemble. Le méchant, il est vrai, trouble l'ordre partiellement; néanmoins, comme il est à sa place en souffrant ce qu'il mérite, son désordre n'altère point l'harmonie générale du royaume de Dieu (2).

D'ailleurs, tout en permettant le mal, Dieu sait toujours le contenir dans les limites tracées par sa sagesse; il ne

(1) *Civit. Dei,* lib. XXII, I-II.

(2) « Summo Deo cuncta bene administrante quae fecit, nihil inordinatum in universo, nihilque injustum est, sive scientibus sive nescientibus nobis. Sed in parte offenditur anima peccatrix : tamen quia pro meritis ibi est, ubi talem esse decet, et ea patitur quae talem pati aequum est, universum regnum Dei nulla sua foeditate deformat. Quamobrem quoniam non omnia novimus quae de nobis bene agit ordo divinus, in sola bona voluntate secundum legem agimus, in ceteris autem secundum legem agimur, cum lex ipsa incommutabilis maneat, et omnia mutabilia pulcherrima gubernatione moderatur. » *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, q. XXVII.

permet jamais à la liberté de s'égarer au point de bouleverser entièrement, même par ce côté, l'ordre général du monde, et

> Celui qui met un frein à la fureur des flots
> Sait aussi des méchants arrêter les complots.

Dieu domine toujours les événements. C'est pourquoi il arrive souvent qu'au moment même où l'on croit tout perdu par la perversité des hommes, il se produit tout à coup un changement soudain qui fait cesser le péril et arrache des nations à une irremédiable ruine. Dieu se montre, et tout rentre dans l'ordre.

Rien n'arrive dans le monde contre la volonté de Dieu, rien n'échappe à sa Providence; elle s'étend à tout, elle atteint tout, et nulle créature ne peut se soustraire à son empire.

Mais outre ce gouvernement général des choses dont nous venons de parler, il peut y avoir une Providence plus spéciale sur certains parties de la création. Dieu peut agir d'une façon plus particulière sur les créatures raisonnables pour réaliser les desseins de sa miséricorde sur le monde. Je veux surtout parler de l'ordre religieux et surnaturel que Dieu a établi dès le commencement, qu'il a maintenu à travers les siècles, et qui se soutient si miraculeusement encore dans l'Église catholique; c'est là qu'éclate d'une manière visible à tout œil qui veut voir une admirable Providence que j'appellerais volontiers le gouvernement de famille, parce que Dieu s'y montre plus particulièrement comme un père envers ses enfants. Je n'insisterai pas pour le moment sur ce nouvel aspect de

la Providence, puisque tout cet ouvrage s'y rapporte et est spécialement destiné à le mettre en lumière.

Je ne crois pas non plus devoir répondre ici à toutes les objections que des esprits peu instruits ou peu attentifs ont coutume de faire contre le dogme de la Providence, ces objections tomberont d'elles-mêmes devant l'ensemble de la doctrine catholique tel qu'il ressortira de ce livre. Je me bornerai à opposer à ceux qui voient dans l'humiliation du juste et le triomphe apparent du méchant en ce monde un argument contre la Providence ces belles paroles de saint Augustin : « Il a plu à la divine Providence de préparer aux bons, pour le siècle à venir, des biens dont les méchants ne jouiront point; et aux méchants, des maux dont les bons ne seront point tourmentés. Mais pour les biens et les maux de cette vie, elle a voulu qu'ils fussent communs aux uns et aux autres, afin qu'on ne désire point avec ardeur des biens que les méchants possèdent comme les autres, et qu'on n'évite point comme une honte des maux qui, d'ordinaire même, affligent les bons. Ce qui importe beaucoup, c'est l'usage de ce qu'on appelle bonne ou mauvaise fortune. L'homme vertueux ne se laisse ni exalter par l'une, ni briser par l'autre. Pour le méchant, le malheur temporel est un supplice, parce qu'il s'est laissé corrompre par la félicité. Souvent néanmoins, dans la dispensation des biens et des maux, Dieu montre son action plus évidente. En effet, s'il frappait maintenant tout péché d'un châtiment manifeste, rien ne serait réservé, ce semble, au dernier jugement; et d'autre part, si Dieu ne punissait maintenant aucun péché de peines visibles, on croirait qu'il n'y a point de Providence.

Il en est de même des faveurs temporelles. Si Dieu, par une libéralité visible, ne les accordait quelquefois à la prière, nous dirions que cela n'est pas à sa disposition; s'il les accordait toujours, nous croirions qu'il ne le faut servir que pour être ainsi récompensés, et un tel culte ne serait point une école de piété, mais d'avarice et d'intérêt. Ainsi, malgré ce commun partage d'afflictions, les bons et les méchants ne sont pas confondus entre eux, pour être confondus dans les épreuves. La similitude des souffrances n'exclut pas la différence de ceux qui souffrent, et l'identité des tourments ne fait pas l'identité du vice et de la vertu. Sous l'action du même foyer l'or brille, la paille fume; le même fléau brise le chaume et sépare le froment; l'huile et la lie ne se mêlent point, pour couler sous le même pressoir. Ainsi le même creuset éprouve, purifie, fond dans l'amour les âmes vertueuses; damne, ruine, anéantit les impies; ainsi dans une même affliction les méchants se répandent en imprécations et en blasphèmes; les bons en prières et en bénédictions. Tant importe, non ce que l'on souffre, mais de quel cœur on souffre! Le même mouvement qui remue de la fange ou des parfums, dégage là des miasmes fétides, ici une odeur exquise (1). »

(1) *Civ. Dei*, lib. I, VIII.

LIVRE VI.

DES ANGES.

CHAPITRE I.

De l'existence et de la nature des anges.

Le nom d'*ange* est une dénomination, non de nature, mais d'office, suivant la remarque des Pères et des théologiens. Ce nom désigne un office, une fonction, un ministère particulier des êtres auxquels il est appliqué; il vient du mot grec αγγελος, qui signifie *envoyé, messager*. Le nom hébreu sous lequel ils sont ordinairement désignés dans l'ancien Testament a la même signification. Ces êtres sont ainsi appelés, parce que, dans leurs rapports avec ce monde, ils apparaissent comme les envoyés ou les messagers de Dieu, chargés d'exécuter ses ordres auprès des hommes.

§ I.

Doctrine de l'Église.

L'existence des anges est un dogme catholique. Nous croyons qu'en dehors et au-dessus de l'humanité il existe

des êtres intelligents, tirés comme nous du néant par la volonté toute-puissante de Dieu, dont les uns sont demeurés bons et jouissent d'un bonheur éternel, dont les autres sont devenus mauvais par l'abus de leur liberté et gémissent dans un malheur qui n'aura pas de fin. Tel est l'enseignement formel de l'Église. Je reviendrai plus loin sur l'état primitif des anges, sur l'épreuve à laquelle Dieu les soumit, et sur la chute d'une partie d'entre eux. Bornons-nous pour le moment à traiter de l'existence et de la nature des anges en général.

Le quatrième concile de Latran a défini solennellement que les anges, aussi bien que l'homme et les êtres matériels, avaient été créés de rien par un seul et même Dieu. Notons les paroles du concile. Il déclare qu'il « n'y a qu'un seul principe de toutes choses, créateur des êtres visibles et invisibles, qui par sa vertu toute-puissante a, au commencement du temps, également *fait de rien* l'une et l'autre créature, la créature *spirituelle* et la créature corporelle, c'est-à-dire la créature angélique et la créature mondaine, et ensuite la créature humaine, qui tient des deux, étant composée d'esprit et de corps (1). » — Aux termes de ce décret, il est de foi que les anges sont créés de Dieu comme l'homme et le monde matériel ; en sorte que le nier serait une hérésie formelle. Mais est-il également de foi que les anges sont de *purs esprits*, n'ayant

(1) « Unum universorum principium, creatorem omnium invisibilium et visibilium, spiritualium et corporalium, qui sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corpoream, angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam, quasi communem ex spiritu et corpore constitutam. » Cap. I.

pas de corps, si subtil et si délié qu'on le suppose, des êtres libres de toute enveloppe matérielle? Nous ne le pensons point. Le concile, comme l'observent beaucoup de théologiens, n'a pas eu l'intention de *définir* cette question; il a voulu seulement condamner l'hérésie renaissante des Manichéens, qui prétendaient que Dieu n'était pas le créateur de toutes choses (1). Or c'est un principe reçu en théologie que dans les décrets des conciles comme dans les bulles des Souverains-Pontifes il y a deux parties à distinguer : la définition proprement dite, puis les autres points de détail qui entrent dans le corps du décret ou de la bulle; la définition seule a une autorité doctrinale absolue et détermine ce qui est de foi, ce qui doit être cru par tous les catholiques (2). C'est pourquoi, lorsqu'il s'agit de fixer la portée véritable d'un décret d'un concile œcuménique ou d'une bulle d'un Pape parlant au nom de l'Église universelle, les théologiens se demandent toujours quelle a été l'intention du Pape ou du concile, ce qu'ils ont voulu particulièrement définir. C'est là un point de la plus haute importance en matière théologique, et l'on ne saurait le rappeler avec trop d'insistance aujourd'hui que des hommes étrangers aux principes et à la langue de la théologie interprètent parfois d'une manière si étrange les pièces émanées de l'autorité suprême.

(1) « In hoc unum, dit le P. Pétau, intenta fuit synodus, ut utriusque conditorem naturae Deum esse contra Manichaeos statueret : cetera vero ex recepta per id tempus opinione obiter intexuit. » *De Angelis*, lib. I. c. 3, n. 10.

(2) Voir Melchior Cano, *Loc. theol.*, lib. VI, c. 8.

Ce n'est donc pas un article de foi catholique que les anges n'ont pas de corps. Le concile de Latran ne l'a pas défini; et jusqu'ici il n'y a sur ce point aucune autre définition de l'Église.

Il faut néanmoins observer que c'est bien là l'opinion commune des théologiens catholiques; ils s'accordent généralement à regarder les anges comme des substances purement spirituelles : c'est la doctrine communément reçue dans l'Église. Ce sentiment, qui est incontestablement le plus conforme à l'ensemble de la tradition catholique, me paraît aussi le plus en harmonie avec les idées de la raison. Je n'oserais et je ne saurais en embrasser un autre.

§ II.

Le dogme de l'existence des anges est révélé de Dieu. — Doctrine des Pères sur la nature des anges.

Nul ne conteste que l'existence des anges n'ait toujours été au nombre des articles du symbole chrétien. Déjà les Juifs, nos ancêtres religieux, étaient en possession de ce dogme, et les livres saints que Dieu les a chargés de nous transmettre contiennent à cet égard une foule de témoignages éclatants. Voltaire et d'autres incroyants ont prétendu que les Juifs avaient emprunté ce dogme aux Chaldéens et ne l'avaient connu qu'après la captivité de Babylone. Il est fâcheux pour ces savants critiques que les anges soient si fréquemment mentionnés dans les livres mêmes de Moïse, écrits plusieurs siècles avant la

captivité. Il suffit d'ouvrir la Genèse pour se convaincre aussitôt que les Juifs ont toujours possédé le dogme de l'existence des anges, et ont toujours cru également que ces esprits célestes étaient en rapport avec les hommes. Contentons-nous de rappeler le passage si connu de l'échelle de Jacob : « Jacob, dit l'Écriture, étant donc sorti de Bersabée, alla à Haron. Et étant arrivé à un certain lieu, comme il voulait s'y reposer après le coucher du soleil, il prit une des pierres qui étaient là et la mit sous sa tête, et s'endormit au même lieu. Alors il vit en songe une échelle dont le pied était appuyé sur la terre et le haut touchait le ciel; *et des anges de Dieu montaient et descendaient le long de l'échelle* (1). » Ailleurs nous voyons un ange apparaître à Abraham et l'empêcher d'immoler son fils Isaac (2). Un ange se montre aussi à Agar, la renvoie à sa maîtresse et lui annonce que Dieu multipliera sa postérité au point de la rendre innombrable (xvi). En un mot les livres saints attestent presque à chaque page la foi des patriarches à l'existence des anges.

Tout le monde sait que dans le nouveau Testament il est souvent fait mention des anges. Notre Seigneur en parle fréquemment et nous les montre toujours comme des êtres vivants et intelligents, comme de véritables personnes. « Prenez bien garde, dit le divin Maître à ses disciples, de mépriser un seul de ces enfants, car je vous déclare que dans le ciel *leurs anges* voient sans cesse la face de mon Père, qui est dans le ciel (3). » « Le Fils de

(1) *Gen.* xxviii, 10-13.
(2) *Ibid.* xxii.
(3) *Matth.* xviii, 10.

l'homme viendra dans la gloire de son Père avec *ses anges*, et alors il rendra à chacun selon ses œuvres (xvi, 27). » — « Quand le Fils de l'homme viendra dans sa majesté, accompagné de tous *ses saints anges* (xxv, 31). » — « Je vous le dis : quiconque me confessera devant les hommes, le Fils de l'homme le confessera aussi devant les anges de Dieu ; mais celui qui m'aura renoncé devant les hommes, je le renoncerai aussi devant les anges de Dieu (1). » — Les Évangiles et les autres livres du nouveau Testament sont pleins de pareils témoignages. Ce serait perdre le temps que d'insister davantage.

Il serait superflu de s'arrêter à citer des textes des Pères pour constater leur foi à l'existence des anges, personne ne nie qu'ils aient professé ce dogme. Je dirai seulement un mot de leur doctrine sur la nature des anges.

Il est hors de doute que parmi les anciens Pères quelques-uns ne regardaient pas les anges comme des substances purement spirituelles. Saint Irénée n'exclut de leur nature que l'idée d'un corps grossier comme le nôtre, et il leur attribue un corps subtil (2). Clément d'Alexandrie leur donne aussi une sorte d'enveloppe ou de corps subtil (3). Saint Justin, Origène, saint Méthode, saint Cyrille d'Alexandrie et Tertullien paraissent partager la même opinion (4). Ces anciens docteurs voyaient dans les

(1) *Luc.* xii, 8, 9.
(2) *Lib.* iii, 20.
(3) *Strom.* iv, 3.
(4) Voir Pétau, *De Angelis*, lib. i, c. 2; et Klee, *Histoire des dogmes*, IIe part. chap. iii, § 2.

anges des esprits, des substances spirituelles, mais unies à un corps, revêtues d'une enveloppe matérielle; seulement ce corps, à leurs yeux, ne devait pas être comme le nôtre, c'était un corps beaucoup plus parfait, un corps se rapprochant infiniment par sa nature de la subtilité même des esprits.

Le plus grand nombre des anciens Pères ont considéré les anges comme de purs esprits. C'est la doctrine généralement suivie par les Pères; et il est permis de la regarder comme la doctrine communément reçue dans les premiers siècles de l'Église. Aussi tous les théologiens scolastiques l'ont adoptée; et, à part quelques exceptions sans valeur, elle est professée par tous les docteurs catholiques des temps modernes.

§ III.

Des adversaires du dogme catholique.

Les Actes des Apôtres nous apprennent que parmi les Juifs la secte des Sadducéens niait le dogme de l'existence des anges (1). Les Anabaptistes du XVI[e] siècle le nièrent également malgré les témoignages si éclatants des saintes Écritures, qui étaient la seule règle de foi de ces farouches sectaires. Les incroyants de toute nuance s'accordent généralement à rejeter le dogme catholique; ils le

(1) « Sadducaei dicunt non esse resurrectionem, neque angelum, neque spiritum. » *Act.* XXIII, 8.

signalent avec dédain comme le fruit de l'imagination enfantine des peuples orientaux.

La plupart de nos lecteurs connaissent, au moins de nom, la *Vie de Jésus* du docteur Strauss. Dans ce livre, qui eut un si triste retentissement en Allemagne et même dans l'Europe entière, l'auteur a présenté sans déguisement aucun le dernier résultat de ce qu'il appelle la critique du rationalisme moderne. Or voici comme il s'exprime sur les anges : « Non-seulement leur apparition et leur intervention dans l'humanité, mais encore leur existence a été révoquée en doute, parce que le but principal de leur existence devrait se trouver dans ces fonctions mêmes. Relativement à la question de la réalité des anges, la critique de Schleiermacher peut certainement être considérée comme terminant la discussion, *parce qu'elle exprime exactement le résultat des lumières modernes vis-à-vis des anciennes* (1). » — « L'exorde promet beaucoup, dit M. Gioberti ; après de telles paroles, vous pourrez être assuré, mon cher lecteur, de posséder sur ce point, dans la critique de Schleiermacher rapportée par Strauss, la fine fleur de la sagesse moderne. Prêtez donc une oreille attentive à cette nouvelle merveille, et apprenez jusqu'à quelle hauteur peut s'élever l'esprit humain. » — Voici donc comme le docteur Strauss continue : « A la vérité, dit Schleiermacher, *on ne peut pas prouver l'impossibilité de l'existence des anges* ; cependant toute cette conception est telle, qu'elle ne pourrait plus *naître* de notre temps ; elle appartient exclusivement à l'idée que

(1) *Vie de Jésus*, trad., tom. I, p. 123-124. Paris 1839.

l'antiquité se faisait du monde. On peut penser que la croyance aux anges a une double source, l'une *dans le désir naturel* à notre esprit, de *supposer* dans le monde plus de substance spirituelle qu'il n'y en a d'incorporée dans l'espèce humaine ; or ce désir, dit Schleiermacher, pour nous qui vivons maintenant, est satisfait quand nous nous représentons que d'autres globes célestes sont peuplés semblablement au nôtre ; et par là se trouve tarie la première source de la croyance des anges. La seconde source est dans l'idée qu'on se fait de Dieu comme d'un monarque entouré de sa cour ; cette idée n'est plus la nôtre. Nous savons maintenant expliquer par des causes naturelles les changements dans le monde et dans l'humanité, que jadis on *s'imaginait* être l'œuvre de Dieu même agissant par le ministère des anges. *Ainsi la croyance aux anges n'a pas un seul point par où elle puisse se fixer véritablement dans le sol des idées modernes, et elle n'existe plus que comme une tradition morte* (1). »

Voilà donc les anges bien dûment bannis, de par MM. Schleiermacher et Strauss, *du sol des idées modernes !* La raison des peuples anciens les avait *inventés*, parce qu'elle en avait besoin pour s'expliquer et Dieu et le monde ; aujourd'hui notre raison peut s'en passer, pourquoi les conserverions-nous ? Voilà tout le raisonnement de ces profonds critiques. Je cède la parole à M. Gioberti pour fustiger comme elles le méritent ces pitoyables et impertinentes puérilités. « Toutes les parties de ce fragment, dit-il, méritent d'être pesées. Nous y apprenons

(1) *Loc. cit.*

d'abord que la cause principale pour laquelle les peuples anciens, sans exception, ont été amenés à reconnaître l'existence des anges, n'est pas l'enseignement primitif, fondé sur la révélation, mais une *supposition,* fondée sur *un désir naturel à l'esprit.* Nous y voyons ensuite que ce désir naturel à l'esprit a fait admettre l'existence des anges, parce qu'autrement la quantité de *substance spirituelle* qui se trouve dans le monde, se réduisant à ce *qu'il y en a d'incorporé dans l'espèce humaine,* c'est-à-dire, de mêlé à nos corps, aurait été trop faible en comparaison de la substance corporelle ; et l'on peut croire (bien que Strauss ne le dise pas) que l'équilibre aurait manqué ; et voilà pourquoi les anciens sages, en bons chimistes, ont remédié à ce défaut, en suppléant par les anges autant de matière spirituelle qu'il en fallait pour faire contre-poids à l'autre. Nous apprenons encore que les inventions des modernes ont rendu cet expédient inutile. En effet, *nous nous représentons les globes célestes peuplés semblablement au nôtre;* (vous le voyez, puisque nous nous les représentons tels, c'est comme si nous y avions voyagé, c'est comme si nous les avions vus) ; et cette découverte, les anciens n'eurent pas le bonheur d'y arriver ; en conséquence, désormais les parts sont égales, et il n'est plus besoin d'anges. Il est vrai que sur ce dernier article nous pourrions avoir quelque scrupule et trouver moins concluant l'argument ingénieux du théologien allemand. En effet, s'il faut peser les esprits dans la balance ou bien les mesurer à la toise ou au boisseau, il ne sera point facile de nous contenter ; car il nous semble que, même en peuplant toutes les planètes (et non pas certes tous les

globes célestes, à moins que Schleiermacher ne les remplisse de salamandres), la quantité de substance matérielle ne saurait être compensée par les habitants de quelques globes petits et peu nombreux; l'immensité de l'espace devant rester tout à fait déserte, ou être remplie seulement de lumière ou d'éther. Ainsi en arrivera-t-il surtout, si les intelligences habitant les planètes sont, relativement à l'étendue des terres qu'elles occupent, en aussi petit nombre que les hommes; ceux-ci disparaissent, en effet, pour ainsi dire, si on les compare à une seule famille d'insectes, et si l'on met leur statistique en regard des sauterelles, des fourmis et des mouches. Si donc nous raisonnons d'après les principes de Schleiermacher, il ne faut pas désespérer d'avoir raison; nous pouvons démontrer qu'il est plausible que dans l'économie du monde les anges ne sont pas devenus superflus, même sous ce rapport, et il faut admettre que, malgré les inductions de l'astronomie moderne, ils peuvent avoir encore au moins quelque temps à vivre. Avouons-le, il y a quelque difficulté à corroborer des enseignements révélés par des conjectures rationnelles. L'importance des esprits ne doit s'estimer ni au poids ni à la quantité; il ne faut la mesurer ni au mètre ni au boisseau, car une créature intelligente qui se trouverait seule dans l'univers entier suffirait pour égaler et surpasser en excellence tout le reste de la création (1). »

En vérité Schleiermacher et Strauss ne méritent pas d'autre réfutation. Ces deux écrivains ne manquent ni de

(1) *Introd. à l'étude de la philos.*, tom. II, p. 514-515.

savoir ni de subtilité, mais l'esprit philosophique et même le jugement leur font presque toujours défaut. Ils matérialisent tout ce qu'ils touchent.

Le point de départ général de toutes ces puérilités des rationalistes contre l'existence des anges est dans la négation de la révélation. N'admettant point que ce dogme puisse reposer sur un enseignement surnaturel, ils se demandent comment la raison l'a trouvé ou formé ; puis leur raison toute matérialisée et habituée à prendre des images pour des idées n'en comprenant pas la convenance rationnelle, ils le rejettent comme inutile et antiphilosophique. Pour nous, nous l'admettons sur l'autorité de la révélation divine, — de cette révélation devant laquelle depuis plus de dix-huit siècles les plus beaux génies et les âmes les plus nobles n'ont pas cessé de s'incliner. Mais combien ce dogme révélé nous paraît conforme aux principes les plus élevés de la raison ! Schleiermacher lui-même convient qu'*on ne peut pas prouver l'impossibilité de l'existence des anges ;* et vraiment il serait par trop ridicule de prétendre le contraire. Et pourquoi donc n'y aurait-il pas des substances purement spirituelles ? Pourquoi, au-dessus du monde sensible auquel notre corps nous rattache, n'y aurait-il pas un monde plus élevé, un monde composé d'esprits purs, d'intelligences supérieures à l'homme ? Pourquoi l'homme, avec sa double nature matérielle et spirituelle, serait-il le dernier anneau de la chaîne des êtres créés ? Pour moi, je le déclare, et il me semble que tout philosophe dont l'intelligence n'est pas asservie au joug d'un grossier sensualisme doit être de mon avis, plus je consulte la raison, plus je me persuade

facilement que les choses soumises aux sens ne sont qu'une faible partie de l'univers, et qu'au-dessus de la sphère des corps et des esprits attachés aux corps il y a tout un ordre d'êtres supérieurs, complètement indépendants des sens; plus je consulte la raison, plus je conçois sans peine que Dieu ait fait un monde purement spirituel, se rapprochant davantage de sa propre nature et réfléchissant d'une manière plus pure et moins mêlée d'ombre les perfections de son être. Je me persuade difficilement que l'intelligence infinie n'ait pas créé d'intelligences supérieures à la mienne et à celle des mes semblables; et le monde tel que Schleiermacher et Strauss veulent le faire me paraîtrait répondre bien peu à la grandeur des attributs de Dieu. Je crois donc que toute philosophie sérieusement spiritualiste, loin de rejeter le dogme de l'existence des anges, l'acueillera avec bonheur comme venant admirablement compléter le système du monde tel que la raison semble le réclamer. Aussi Platon, le plus illustre représentant du spiritualisme dans l'antiquité païenne, ne pouvait pas douter de l'existence d'esprits supérieurs à l'homme et dépendant comme lui du Dieu suprême.

Ce dogme, dont une saine philosophie découvre sur-le-champ la convenance, se retrouve sous des formes diverses chez tous les peuples du monde. Nous l'y voyons le plus souvent altéré, corrompu, défiguré, il est vrai, comme toutes les vérités livrées à la seule garde de l'homme; mais il n'en est pas moins visible à tout œil attentif, et il suffit de jeter un regard sur les traditions religieuses des diverses nations païennes pour en discerner aussitôt la présence. Partout on rencontre la croyance

à des esprits supérieurs fréquemment désignés sous le nom de *dieux* ou de *démons*, et ayant mille rapports avec l'homme et le monde qu'il habite. La mythologie païenne est pleine de ces idées. Le docte Huet a très-bien prouvé que l'antiquité entière a reconnu l'existence d'esprits inférieurs au Dieu suprême, et chargés de présider à l'ordre de la nature, aux astres, aux éléments (1). C'est même un des défauts de la plupart des religions païennes d'avoir outré cette vérité tout en la défigurant. « On savait, dit un érudit, par l'ancienne tradition, qu'il existait des esprits supérieurs à l'homme, ministres du grand Roi dans le gouvernement du monde. Ce fut de ces esprits qu'on anima l'univers : on en plaça partout, dans le ciel, dans les astres, dans l'air, dans les montagnes, dans les eaux, dans les forêts, et même dans les entrailles de la terre ; et l'on honora ces nouveaux dieux selon l'étendue et l'importance du domaine qu'on leur avait attribué. Subordonnés les uns aux autres, on leur faisait reconnaître pour supérieur un génie du premier ordre, que des nations plaçaient dans le soleil, et d'autres au-dessus de cet astre, selon que le caprice le leur dictait (2). »

Un pareil accord de tous les peuples sur le fond d'une doctrine ne s'explique point par l'imagination, comme voudraient le faire croire Strauss, Schleiermacher et d'autres écrivains de la même école ; l'imagination est une faculté essentiellement mobile et variable de sa nature, elle est diverse chez les différents peuples, et l'on ne peut

(1) *Quaest. alnet.*, lib. II, c. IV.
(2) *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, tom. XLII.

expliquer par elle que les *particularités* diverses et souvent bizarres que présente dans l'antiquité païenne le dogme de l'existence des anges. Quant au fond même du dogme, étant commun à toutes les nations, il leur est venu nécessairement d'une source commune; elles ont dû le recevoir d'un enseignement commun auquel la raison prêta naturellement l'appui de ses idées et de ses tendances.

Maintenant que le dogme de l'existence des anges est solidement établi, il nous reste à parler de la doctrine catholique sur la distinction entre les anges; sur l'épreuve à laquelle ils furent tous soumis et le résultat de cette épreuve; et enfin sur les rapports des anges, bons et mauvais, avec les hommes.

CHAPITRE II.

Distinction entre les anges.

Il résulte de divers passages des saintes Écritures qu'il existe une multitude innombrable d'anges. Dieu a créé tout un monde de ces esprits supérieurs. Mais les a-t-il créés dans un état de complète égalité? N'a-t-il établi entre eux aucune différence, aucune distinction, et sont-ils sortis de ses mains tous également doués, également parfaits? Je vais exposer en très-peu de mots et sans discussion la doctrine communément reçue dans l'Église sur ce sujet.

Il est certain que les anges ne sont pas tous égaux. On doit admettre entre eux une différence de nature qui fait que les uns sont plus parfaits, les autres moins parfaits. L'un des reproches adressés à Origène dans le deuxième concile général de Constantinople est d'avoir soutenu l'égalité radicale de nature entre les anges (1). Mais voilà, je crois, la seule chose tout à fait certaine sur la distinction des anges. L'Écriture parle de plusieurs ordres d'anges comme étant distincts entre eux; mais elle n'enseigne pas clairement combien d'ordres il y a, et ne dit pas davantage la

(1) *Conc.*, c. II, XIV.

différence qui les sépare. Nous ne trouvons rien non plus de positif dans la tradition sur ces deux points. Dieu, qui nous distribue la lumière, non pas selon notre curiosité, mais selon nos besoins moraux, n'a cru devoir nous révéler que par quelques côtés ce monde supérieur auquel il veut nous mêler un jour; il a surtout voulu nous le faire connaître par les points de contact que nous devons avoir ici-bas avec lui. Les théologiens distinguent assez communément avec saint Thomas (1) neuf ordres d'anges, qu'on appelle aussi les neuf chœurs des anges, et qu'on classe d'après une triple hiérarchie. A la première hiérarchie appartiennent les Chérubins, les Séraphins et les Thrônes; à la seconde les Dominations, les Vertus et les Puissances; à la troisième les Principautés, les Archanges et les Anges. Ces divers noms sont employés par les saintes Écritures; mais il n'y a rien de certain dans la manière dont les classent et les distinguent les théologiens. Il est donc inutile de s'y arrêter plus longtemps.

(1) P. I, q. 108.

CHAPITRE III.

État primitif des anges. Chute d'un certain nombre d'entre eux.

Il y a de bons et de mauvais anges. Mais ces derniers n'ont point été mauvais dès le commencement, ils le sont devenus. Au moment de leur création, tous les anges étaient bons. Tout ce qui sort des mains de Dieu est pur, et il n'est pas possible que le Bien absolu fasse des êtres mauvais.

L'Église a condamné à diverses reprises l'erreur des Manichéens qui prétendaient que le démon avait toujours été mauvais, qu'il était essentiellement mauvais et n'avait pas été créé bon. « Que les inclinations contraires des bons et des mauvais anges, dit saint Augustin, dépendent, non de la différence de leur nature et de leur principe, les uns et les autres étant l'œuvre de Dieu, auteur et créateur de toute substance originellement bonne, mais de la contrariété de leur volonté et de leurs désirs, c'est ce dont il n'est pas permis de douter. Les uns inviolablement attachés au bien commun de tous, qui n'est autre que Dieu même, demeurent dans son éternité, dans sa vérité, dans sa charité; les autres s'abandonnant à l'ivresse de leur propre puissance, et comme s'ils étaient

eux-mêmes leur bien, des hauteurs du bien suprême, source de toute béatitude, sont tombés en eux-mêmes ; et changeant, pour une élévation fastueuse, l'éminente éternité ; pour la certitude de la vérité, les artifices de la vanité ; pour la charité mutuelle, les rivalités haineuses, ils sont devenus superbes, trompeurs, envieux. Ainsi la cause de la béatitude des uns, c'est leur union à Dieu ; et par conséquent, la cause de la misère des autres, c'est leur séparation de Dieu. Si donc à cette question : Pourquoi les uns sont-ils heureux ? l'on répond avec vérité : Parce qu'ils demeurent fidèles à Dieu ; à celle-ci : Pourquoi les autres sont-ils malheureux ? Parce qu'ils sont infidèles à Dieu ; il en faut conclure que le seul bien et le seul bonheur de la créature raisonnable et intelligente c'est Dieu, rien que Dieu. Ainsi quoique toute créature ne puisse être heureuse (une brute, le bois, la pierre, sont incapables de ce don), toutefois celle qui le peut, ne le peut par elle-même, étant créée de rien, mais par Celui qui l'a créée. Elle est heureuse de la possession de Celui dont la perte la rend malheureuse. Mais Celui qui ne doit rien qu'à soi, qui est à lui-même son bien et sa béatitude, ne peut être malheureux, car il ne peut se perdre.

« Nous disons donc qu'il n'y a de bien immuable que Dieu, unique, vrai et heureux ; et quant à ses œuvres, qu'elles sont bonnes, en tant que faites par lui, muables néanmoins en tant que tirées, non de lui, mais du néant (1). »

A l'origine tous les anges étaient donc bons comme

(1) *Civ. Dei*, lib. XII, I.

créatures de Dieu; et tous étaient appelés à être heureux par leur union à Dieu, leur principe et leur fin.

Et non-seulement leur nature était bonne en elle-même, mais Dieu l'orna des dons de la grâce; il les plaça dans un état surnaturel en les attachant à lui par un amour de justice et de sainteté dont sa grâce était le principe. Mais ces esprits célestes étaient libres, et ils devaient être éprouvés. Tout en les assistant de sa grâce, Dieu remit leur sort entre leurs mains; il voulut qu'ils se décidassent eux-mêmes et choisissent librement leur destinée. Quoi de plus juste? Quoi de plus digne et de Dieu et d'un esprit créé? Convenait-il que des êtres intelligents et libres fussent irrévocablement *fixés* sans avoir subi une épreuve, sans avoir été mis en demeure de choisir et de prendre par eux-mêmes une décision sur leur voie? Assurément non. C'est par l'épreuve que s'exerce, se détermine et se fixe toute liberté créée.

Comment donc les anges ont-ils traversé cette épreuve à laquelle Dieu voulut tous les soumettre? Tout le monde connaît là-dessus les enseignements de la foi. Les uns ont persévéré dans la grâce, sont demeurés fidèles à Dieu; et en récompense de leur fidélité ils ont été admis à la gloire de la vision béatifique, et fixés à jamais dans cet heureux état. Les autres ont méconnu la voix de Dieu, se sont séparés de lui; et cette séparation, désormais irrévocable, est devenue pour eux le principe d'un irremédiable malheur. Dès lors un divorce éternel éclata dans la société des anges; deux cités se formèrent, suivant l'expression de saint Augustin, la cité des saints anges et celle des mauvais anges ou des démons. Les uns jouissent

dans le sein de Dieu d'une félicité sans bornes ; les autres, ayant voulu se rendre indépendants de Dieu, se sont enfoncés en eux-mêmes, et leur nature bouleversée ne vit plus que pour le malheur.

CHAPITRE IV.

Rapports des anges avec les hommes.

Rien n'est isolé dans la création. Il y a mille points de contact entre ce monde et le monde des esprits. L'Église enseigne qu'il y a des rapports entre l'homme et les anges, bons et mauvais. Nous allons en dire quelques mots, en commençant par les rapports des bons anges avec les hommes.

§ I.

Rapports des bons anges avec les hommes.

L'Écriture nous représente les anges qui ont persévéré dans l'amitié de Dieu sans cesse occupés à bénir et à glorifier son saint nom dans le ciel, ou à exécuter ses ordres et ses volontés sur la terre. L'apôtre saint Jean, décrivant dans l'Apocalypse le bonheur des saints dans le ciel, s'exprime ainsi sur les anges : « Et tous les anges se tenaient debout autour du trône et des vieillards et des quatre animaux ; et ils se prosternèrent sur le visage devant le trône, et ils adorèrent Dieu en disant : Amen. Bénédiction, gloire, sagesse, action de grâces, honneur,

puissance et force à notre Dieu, dans les siècles des siècles, Amen (1). » Cette belle image peint admirablement l'office des anges en présence du souverain maître de toute créature.

Ces nobles intelligences, sans s'éloigner de la face de Dieu, exécutent ses volontés et ses désirs sur le reste de la création; elles sont particulièrement les instruments de sa Providence auprès des hommes. C'est un article de la doctrine catholique que les anges sont chargés de veiller sur les hommes. N'est-il point dans l'ordre que les créatures supérieures exercent une action sur les créatures inférieures? Aussi les saintes Écritures sont pleines de témoignages à l'appui de cette vérité, et les Pères sont unanimes à la proclamer. C'est là un point qui est hors de toute discussion. Contentons-nous de rappeler ces paroles de Bossuet dans sa *Préface* sur l'Apocalypse : « Pour ce qui regarde la doctrine de ce divin livre, dit-il, elle est la même sans doute que des autres livres sacrés : mais nous avons à y remarquer en particulier les vérités que nous y voyons particulièrement expliquées. Nous y voyons avant toute chose le ministère des anges : on les voit aller sans cesse du ciel à la terre, et de la terre au ciel; ils partent, ils interprètent, ils exécutent les ordres de Dieu, et les ordres pour le salut, comme les ordres pour le châtiment, puisqu'ils impriment la marque salutaire sur le front des élus de Dieu (Apoc. VII, 3), puisqu'ils attèrent le dragon qui voulait engloutir l'Église (XII, 7), puisqu'ils offrent sur l'autel d'or, qui est Jésus-Christ, les

(1) *Apoc.* VII, 11, 12.

parfums qui sont les prières des saints (VIII, 3). Tout cela n'est autre chose que l'exécution de ce qui est dit : *Que les anges sont esprits administrateurs envoyés pour le ministère de notre salut* (Heb. I, 14). Tous les anciens ont cru dès les premiers siècles que les anges s'entremettaient dans toutes les actions de l'Église (Tertul. *De Bapt.*, 5, 6.) : ils ont reconnu un ange qui présidait au baptême, un ange qui intervenait dans l'oblation, et la portait sur l'autel sublime, qui est Jésus-Christ ; un ange qu'on appelait l'*Ange de l'Oraison* (Tertul., *De Orat.* 12.), qui présentait à Dieu les vœux des fidèles : et tout cela est fondé sur le chapitre VIII de l'Apocalypse, où on verra clairement la nécessité de reconnaître ce ministère angélique.

« Les anciens étaient si touchés de ce ministère des anges, qu'Origène... invoque publiquement et directement l'ange du baptême, et lui recommande un vieillard qui allait devenir enfant de Jésus-Christ par ce sacrement (1)... Quand je vois, poursuit Bossuet, dans les prophètes, dans l'Apocalypse, et dans l'Évangile même, cet ange des Perses, cet ange des Grecs, cet ange des Juifs (Dan. X, 13, 20, 21 ; XII, 1), l'ange des petits enfants, qui en prend la défense devant Dieu contre ceux qui les scandalisent (Matt. XVIII, 10), l'ange des eaux, l'ange du feu (Apoc. XIV, 18 ; XVI, 5), et ainsi des autres ; et quand je vois parmi tous ces anges celui qui met sur l'autel le céleste encens des prières (Ibid. VIII, 3) : je reconnais dans ces paroles une espèce de médiation des saints anges ; je vois même le fondement qui peut avoir donné occasion aux païens de

(1) Orig. *Hom. I in Ezech.*

distribuer leurs divinités dans les éléments et dans les royaumes pour y présider : *car toute erreur est fondée sur quelque vérité dont on abuse.* Mais à Dieu ne plaise que je voie rien dans toutes ces expressions de l'Écriture qui blesse la médiation de Jésus-Christ, que tous les esprits célestes reconnaissent comme leur Seigneur, ou qui tienne des erreurs païennes, puisqu'il y a une différence infinie entre reconnaître, comme les païens, un Dieu dont l'action ne puisse s'étendre à tout, ou qui ait besoin d'être soulagé par des subalternes, à la manière des rois de la terre, dont la puissance est bornée; et un Dieu qui, faisant tout et pouvant tout, *honore ses créatures, en les associant, quand il lui plaît, et à la manière qu'il lui plaît, à son action* (1). »

Cette dernière réflexion de Bossuet écarte ces frivoles objections que l'on oppose à la doctrine catholique, en prétendant qu'elle est contraire à la toute-puissance de Dieu, dont elle semblerait proclamer l'insuffisance à gouverner le monde par lui-même. Dieu peut tout par lui-même, mais il se plaît à honorer ses créatures en les associant à son action; il le fait et pour les hommes et pour les anges; et c'est par là aussi que le monde ne présente pas seulement un nombre plus ou moins grand *d'individus,* mais qu'il forme une *société* réelle dont toutes les parties se rattachent les unes aux autres. L'unité est le cachet des œuvres de Dieu.

D'après la doctrine de l'Église, il y a donc des anges chargés de veiller à la garde des hommes; nous nommons

(1) *Préface sur l'Apocalypse*, XXVII.

ces anges les anges gardiens. Mais y a-t-il un ange gardien particulier pour chaque homme, pour chaque individu, quel qu'il soit? Il n'existe pas de définition expresse de l'Église sur cette question. — Toutefois, pour les élus, les justes et les fidèles, c'est le sentiment unanime des Pères et des théologiens qu'ils ont tous un ange gardien particulier. Quant aux infidèles, quelques Pères ont cru qu'ils n'avaient pas tous un ange gardien; mais pourtant la plupart pensent que la bonté de Dieu a donné à tous les hommes, quels qu'ils soient, un ange gardien : c'est l'opinion communément reçue parmi les théologiens catholiques (1).

Cette doctrine des anges gardiens a quelque chose de profondément touchant. L'homme est faible, sujet à mille défaillances, environné de périls de tout genre et dans l'ordre physique et dans l'ordre moral : eh bien! Dieu lui donne pour auxiliaire un être créé comme lui, mais plus élevé, plus puissant et déjà fixé dans le bonheur éternel; il lui donne un prince de sa cour pour l'aider, le soutenir, le protéger et le défendre durant son périlleux pèlerinage sur cette terre. Que peut-il y avoir de plus touchant? Et quelle gratitude ne doit pas exciter dans l'homme cette conduite de Dieu à son égard! Et d'un autre côté, comme cette doctrine est éminemment propre à élever l'homme et à le rappeler au respect de lui-même! Dieu m'a confié à la garde d'un esprit céleste, je vis constamment dans la compagnie d'un ange : quel honneur pour moi! quelle

(1) Voir saint Thom., *Part.* I., q. CXIII.

estime Dieu professe pour ma personne, et me serait-il permis après cela de m'avilir encore en oubliant ma propre dignité! Voyez aussi par quel étroit lien cette doctrine rattache la terre au ciel. Nous ne formons plus avec les anges qu'une seule cité de Dieu, suivant la remarque de saint Augustin, cité dont une partie en nous est exilée et souffrante, et l'autre partie en eux triomphante et secourable (1). Un commerce intime s'établit ainsi entre le ciel et la terre. Membre de la société terrestre, l'homme appartient déjà par ses relations à la société céleste, il y compte un ami particulier; et cette amitié, en lui rappelant les hautes destinées qui l'attendent, l'invite à ne pas attacher trop de prix à la poussière que ses pieds fouleront pendant quelques années.

Nos anges gardiens veillent sur nous et dans l'ordre temporel et dans l'ordre spirituel; l'homme tout entier est confié à leur généreuse sollicitude. Mais l'Écriture et les Pères nous les représentent surtout comme nos auxiliaires dans l'ordre du salut. Ils nous aident à prier, offrent à Dieu nos prières et nos bonnes œuvres, et nous rapportent du ciel les secours et les grâces dont nous avons besoin pour vaincre les tentations et avancer dans la vertu.

Tel est le noble ministère des saints anges, tels sont en général les rapports qui existent entre eux et l'humanité. Voyons maintenant les rapports d'un autre genre des mauvais anges avec les hommes.

(1) « Cum ipsis enim sumus una civitas Dei... cujus pars in nobis peregrinatur, pars in illis opitulatur. » *Civ. Dei*, lib. x, vii.

§ II.

Rapports des mauvais anges ou des démons avec les hommes.

Les anges étaient tous créés pour le bonheur. Mais une partie d'entre eux méconnut la loi de Dieu et se précipita volontairement dans l'abîme de l'enfer. Séparés de Dieu, éloignés à jamais de sa face bienheureuse, les anges révoltés sont en proie aux plus horribles souffrances, et leur malheur n'aura point de fin. Mais leur volonté ulcérée et livrée tout entière au mal brûle de propager la révolte et de faire des complices; elle a voué à Dieu et à ses œuvres une haine implacable, et ces malheureux esprits cherchent particulièrement à assouvir cette haine en arrachant l'homme à Dieu et en le rendant misérable. Ils sont les ennemis naturels de l'homme.

L'Église a toujours cru à cette inimitié des démons contre les hommes; elle a toujours enseigné qu'il y avait des rapports entre eux et nous. Il y a surtout deux sortes de rapports, dont nous dirons quelques mots, ce sont les tentations et les possessions.

I. DES TENTATIONS.

Que les démons tentent les hommes et s'efforcent de les faire tomber dans le péché, c'est là un article de la foi chrétienne si hautement attesté dans les saintes Écritures que quiconque admet leur autorité divine ne peut le révoquer en doute. L'ancien et le nouveau Testament en par-

lent très-clairement en cent endroits divers. Le diable, sous la figure du serpent, fut le tentateur de nos premiers parents : « c'est par l'envie du diable, dit la *Sagesse,* que la mort est entrée dans le monde (1). » On connaît les paroles de saint Pierre : « Soyez sobres et veillez, écrit-il aux fidèles, parce que le diable, votre ennemi, tourne autour de vous comme un lion rugissant, cherchant qui il pourra dévorer (2). » — Saint Paul, dans son épître aux Éphésiens, exhorte les fidèles « à se revêtir de l'armure de Dieu, afin de pouvoir se défendre des artifices du diable (3). » — Mais pourquoi citer d'autres textes? tout le monde sait que le nouveau Testament surtout atteste presque à chaque page cette effrayante vérité. Cependant l'apôtre saint Paul nous avertit en même temps que Dieu ne permet point au démon de nous tenter au-dessus de nos forces : *Non patietur vos tentari supra id quod potestis* (4).

Organe toujours fidèle de la révélation divine, l'Église nous parle sans cesse des embûches de tout genre que *l'ennemi du salut* tend à nos âmes ; elle nous exhorte vivement à veiller et à prier pour ne pas succomber aux tentations dont nous sommes chaque jour assaillis. Dans ses prières et sa liturgie, elle combat elle-même cette action des esprits de ténèbres et demande à Dieu d'écarter des fidèles les coups qu'ils cherchent à leur porter.

Je ne m'arrêterai pas à justifier cet article du symbole chrétien. Les rationalistes de toute nuance le repoussent

(1) *Sap.* II, 24.
(2) I *Petr.* V, 8.
(3) *Ephes.* VI, 11.
(4) I *Cor.* X. 13.

au nom de la raison et de la philosophie. Qu'y faire? Quand on n'admet l'existence ni des bons ni des mauvais anges, il va de soi qu'on ne peut non plus admettre leur action ni sur le monde ni sur l'homme. Nous avons vu plus haut au nom de quelle raison et de quelle philosophie les rationalistes rejettent l'existence des anges et par suite celle des démons. La raison qu'ils invoquent ne nous a point paru très-raisonnable, et leur prétendue philosophie ne nous a guère semblé qu'un étroit et mesquin sensualisme. Nous pouvons nous en tenir là. Ajoutons seulement un mot.

S'il existe des démons, pourquoi ne pourraient-ils pas se mettre en rapport avec l'homme? Pourquoi ces esprits ne pourraient-ils pas agir sur nos âmes? Quelle impossibilité, quelle difficulté même présente une action de ce genre? Évidemment cette action est possible, et sous ce rapport il n'y a pas à discuter. Maintenant quant à la question de savoir si elle est réelle, si elle existe véritablement, tout dépend de la permission de Dieu, de l'ordre qu'il a établi pour le gouvernement du monde moral. Or cette question est résolue par la révélation. Nous avons vu tout à l'heure en quel sens; cela nous suffit. Abordons immédiatement l'examen du second mode par lequel les démons agissent sur les hommes.

II. DES POSSESSIONS.

Les tentations s'adressent à l'âme, les possessions marquent l'action du diable sur le corps de l'homme.

On entend en général par possession un acte par lequel

le démon envahit le corps d'un homme (nous ne parlons que des hommes), s'en empare et y agit en maître. Par là le corps se trouve, du moins jusqu'à un certain point, en la possession du démon, qui peut exercer sur tout l'organisme la plus funeste influence et y causer des dérangements profonds. Néanmoins, quoique maître du corps dans une certaine mesure, l'esprit malin ne peut jamais disposer de l'âme, il n'est point maître de la volonté du malheureux qui est possédé, et celle-ci peut toujours résister à ses suggestions. En un mot la possession s'arrête au corps, à l'organisme; en soi elle ne va pas plus loin. C'est ce qui explique pourquoi, avec la permission de Dieu, elle peut même atteindre des justes.

Les Évangiles parlent très-fréquemment de *démoniaques*, de *possédés du démon;* ils nous montrent Jésus chassant les démons et conférant même expressément ce pouvoir à ses disciples. Voici un fait entre plusieurs autres, nous citerons textuellement. Une foule nombreuse entourait les disciples de Jésus; il arrive et il leur demande de quoi il s'agissait entre eux : « Un de la troupe prenant la parole, lui dit : Maître, je vous ai amené mon fils qui est possédé d'un esprit muet, lequel, dès qu'il s'empare de lui, le jette contre terre, en sorte que mon fils écume, grince des dents et sèche; j'ai prié vos disciples de le chasser, mais ils ne l'ont pu. Jésus répondant leur dit : O génération incrédule, jusqu'à quand serai-je avec vous? Jusqu'à quand vous souffrirai-je? Amenez-moi cet enfant. Et ils le lui amenèrent. Et dès qu'il eut aperçu Jésus, l'esprit commença à l'agiter, et étant tombé par terre, il se roulait en écumant. Jésus demanda au père

de l'enfant : Combien y a-t-il que cela lui arrive? Depuis son enfance, dit le père, et le démon l'a souvent jeté tantôt dans le feu, tantôt dans l'eau, pour le faire périr; mais si vous y pouvez quelque chose, ayez pitié de nous et secourez-nous. Jésus lui répondit : Si vous pouvez croire, tout est possible à celui qui croit. Aussitôt le père de l'enfant s'écriant lui dit avec larmes : Je crois, Seigneur, augmentez ma foi. Jésus donc, voyant que le peuple accourait en foule, parla avec menaces à l'esprit impur, et lui dit : Esprit sourd et muet, sors de cet enfant, je te l'ordonne, et n'y rentre plus. Alors jetant des cris et l'agitant avec beaucoup de violence, cet esprit sortit, et l'enfant devint comme mort, en sorte que plusieurs disaient qu'il était mort. Mais Jésus le prenant par la main et le soulevant, il se leva. — Et lorsque Jésus fut entré dans la maison, ses disciples lui demandèrent en particulier : Pourquoi n'avons-nous pu chasser ce démon? Et il leur répondit : ces sortes de démons ne peuvent être chassés que par la prière et par le jeûne (1). »

Il y a dans les Evangiles beaucoup de faits de ce genre; tout le monde le sait, et nul ne le conteste. Nous sommes donc en droit d'affirmer qu'au temps de Jésus-Christ il y avait de véritables possessions; que le Sauveur chassait les démons des corps dont ils s'étaient emparés, et qu'il donna ce pouvoir à ses disciples. Voilà ce qui ressort avec la dernière évidence d'une foule de passages du nouveau Testament.

Je sais que des théologiens rationalistes de l'Allema-

(1) *Marc.* IX, 16-29.

gne, auxquels leur système défend d'admettre la réalité de ces faits, ont tenté de donner un autre sens aux paroles de l'Écriture; mais vraiment je ne saurais me résoudre à prendre au sérieux leurs interprétations. A ce compte, il faudrait supprimer la grammaire, la logique et le bon sens, et établir en principe que les mots ne signifient plus rien. Dieu merci, malgré les progrès de la philosophie nouvelle, nous n'en sommes pas encore là. Que les rationalistes, qui sont décidés à ne rien admettre de surnaturel, rejettent l'Ecriture Sainte, à la bonne heure; mais qu'ils n'aillent point la torturer inutilement pour lui faire dire le contraire de ce qu'elle dit, au risque de renverser toutes les règles du langage.

Au reste l'histoire des premiers siècles de l'Église présente beaucoup de faits analogues à ceux qu'atteste l'Évangile, et la critique rationaliste devra également s'exercer sur ces faits. Les anciens Pères affirment que les chrétiens ont le pouvoir de délivrer ceux qui sont possédés du démon, ils disent qu'ils ont souvent exercé ce pouvoir et qu'ils continuent à le faire. Sur quel fondement rejetterez-vous leur témoignage et révoquerez-vous en doute les faits dont ils parlent? Ils rapportent ce qu'ils ont vu, ce que mille témoins ont vu avec eux, et ils sont tellement sûrs de ce qu'ils avancent, qu'ils portent à leurs adversaires le défi solennel de le nier. Ecoutez Tertullien provoquant publiquement les proconsuls de Rome : « Qu'on fasse venir devant vos tribunaux un homme qui soit reconnu pour être possédé du démon; qu'un chrétien, quel qu'il soit, commande à cet esprit de parler : il confessera et qu'il est véritablement démon, et qu'ailleurs il

se donne faussement pour un dieu. S'il ne fait pas cet aveu, répandez sur le lieu même le sang de ce chrétien téméraire. Qu'y a-t-il de plus manifeste et de plus sûr qu'une pareille preuve? Voilà la vérité elle-même avec sa simplicité et son énergie. Que pourriez-vous soupçonner? De la magie ou de la fourberie? Vos yeux et vos oreilles vous confondraient. Non, vous n'avez rien à opposer à l'évidence, qui se montre toute nue et sans art (1). »

Saint Justin (2), Origène (3), Minucius Felix (4), Lactance (5), tiennent à peu près le même langage. Saint Augustin, qu'on n'accusera sans doute point de faiblesse d'esprit, rapporte les faits suivants : « Dans une villa Victoriana, à la distance de moins de trente mille d'Hippone, est une Mémoire en l'honneur des martyrs de Milan, Protais et Gervais. Là fut porté un jeune homme qui, vers le milieu du jour dans la saison de l'été, abreuvant son cheval au bord d'une rivière enfoncée, subit l'invasion du démon. Il gisait mourant ou semblable à un mort, quand, selon sa coutume, la maîtresse du lieu vint avec ses femmes et quelques religieuses réciter les hymnes et les prières du soir. Elles se mirent à chanter les hymnes. Les voix semblent frapper le démon et le réveillent. Il saisit l'autel avec un frémissement terrible, et soit qu'il n'ose, soit qu'il ne puisse l'ébranler, il y demeure comme lié ou cloué; et implorant son pardon d'un accent lamen-

(1) *Apol.* XXIII.
(2) *Apol.* II, n. 6.
(3) *Cels.* VII, 4, 15.
(4) *Octav.* XXVII.
(5) *Instit. Div.*, V, 22.

table, il confesse où, quand et comment il s'est emparé de ce jeune homme. Enfin il déclare qu'il va sortir de son corps, et nomme chacun des membres avec menace de les couper en sortant; sur cette parole il sort. Mais l'œil du jeune homme tombait sur sa joue; une petite veine le tenait suspendu comme par une racine intérieure, et toute la prunelle, de noire était devenue blanche. A cette vue les assistants (d'autres personnes encore étaient accourues à ses cris, et tous s'étaient jetés en prière pour lui), malgré la joie de le voir rendu à la raison, déploraient la perte de son œil et disaient qu'il fallait chercher un médecin. Alors le mari de sa sœur, qui l'avait apporté en ce lieu, s'écrie : « Dieu qui, à la prière des saints, a chassé le démon, n'a-t-il pas la puissance de rendre un œil? » Aussitôt il rétablit comme il peut cet œil tombé et pendant, et le bande avec son mouchoir : il ne crut pas devoir le détacher avant sept jours; ce temps écoulé, l'œil fut trouvé parfaitement guéri... A ma connaissance, une jeune fille d'Hippone, ayant répandu sur elle une huile où le prêtre qui priait pour elle avait mêlé ses larmes, fut délivrée du démon. Il est encore à ma connaissance que le démon quitta soudain un jeune possédé : un évêque avait prié pour ce jeune homme sans le voir (1). »

Je pourrais invoquer d'autres témoignages de ce genre, mais la chose me paraît superflue. Ceux qui repoussent les témoignages des évangélistes et des hommes graves et instruits que nous venons de nommer ne se laisseraient

(1) *Civ. Dei*, lib. XXII.

pas vaincre par un plus grand nombre de dépositions. Je me permettrai toutefois de soumettre à ce sujet une simple observation à ces esprits d'une foi si difficile. Je fais abstraction du caractère divin des Évangiles et je leur demande : en refusant toute valeur aux dépositions si formelles de témoins nombreux, graves et instruits, ne craignez-vous pas de ruiner complètement la foi au témoignage humain? Comment voulez-vous après cela arriver encore à la connaissance certaine d'un fait qui ne se sera pas passé sous vos propres yeux? Accepterez-vous le témoignage humain dans un cas pour le rejeter dans un autre? Mais alors où est votre logique? et une pareille conduite n'est-elle point puérile et arbitraire? Car, remarquez-le bien, les témoignages que j'ai rapportés sont revêtus de toutes les conditions que la raison est en droit de réclamer; et parmi les faits historiques que vous admettez avec tout le monde, il en est assurément fort peu qui reposent sur une base aussi ferme. Encore une fois, pourquoi donc acceptez-vous les uns et rejetez-vous les autres? Je sais ce que vous allez me répondre. Vous me répliquerez apparemment que les faits que vous admettez sont des faits naturels et par conséquent possibles, tandis que ceux dont je parle et que vous rejetez sont complètement en dehors de l'ordre naturel et qu'ainsi vous les regardez comme impossibles. — Je dirai tout à l'heure un mot de cette prétendue impossibilité. En attendant, permettez-moi de vous rappeler un vieil adage que vous connaissez et qui, je crois, n'a rien perdu encore de son antique vérité : *On ne raisonne pas contre les faits.* Lorsqu'un fait est constaté par des témoignages que tout

homme de bonne foi doit accepter, de quel droit venez-vous me parler de l'impossibilité de ce fait? La raison ne m'autorise-t-elle point à mépriser toutes vos objections métaphysiques et autres et à vous répondre tout simplement : Ce fait est réel, sa réalité est parfaitement constatée, donc il n'est pas impossible.

Je comprends que, lorsqu'il s'agit d'un fait qui sort de l'ordre ordinaire et naturel, on se montre plus difficile, on pèse avec plus de sévérité la valeur des témoignages sur lesquels il s'appuie; mais je ne crois pas que la saine raison permette d'aller plus loin : prétendre le faire, c'est ébranler par sa base toute certitude historique en détruisant la foi au témoignage. Or le fait des possessions du démon, attesté par les Évangiles et par les Pères des premiers siècles, présente toutes les garanties que l'esprit le plus difficile peut raisonnablement réclamer. Les païens eux-mêmes ne niaient point la réalité de ces possessions; seulement ils honoraient comme des dieux ces esprits malfaisants qui s'emparaient de certaines personnes, et que les chrétiens chassaient par la puissance du nom de Jésus-Christ.

Disons maintenant un mot de la possibilité des possessions.

Les démons sont des esprits d'une nature supérieure à l'homme, ce sont des anges déchus. Il peut certainement y avoir des rapports entre ces esprits et l'homme, rien ne s'y oppose, ni dans leur nature ni dans la nôtre; et nous avons vu plus haut que Dieu leur permet d'exercer sur notre âme une certaine action. Qu'y a-t-il et dans leur nature et dans la nôtre qui rende impossible toute action de

ces mêmes esprits sur notre corps? Raisonnons sérieusement et sans préjugés. Dira-t-on que les démons, étant de purs esprits, ne peuvent pas agir sur la matière et par conséquent sur le corps de l'homme? C'est là, je crois, la seule objection quelque peu spécieuse. Mais pour peu qu'on la considère de près, on voit tout de suite qu'elle n'a rien de sérieux. Notre âme n'est-elle pas une substance purement spirituelle? Et pourtant elle agit sur notre corps, elle le meut et le gouverne. Pourquoi une substance spirituelle plus élevée et plus puissante ne pourrait-elle pas le faire également? Et même, abstraction faite de cet exemple de l'action que l'esprit exerce sur le corps, je ne vois pas sur quoi l'on établirait l'impossibilité pour une substance spirituelle d'agir sur une substance matérielle; à ce compte, en effet, Dieu lui-même, qui est assurément un esprit pur, se verrait condamné à l'impuissance vis-à-vis des corps qu'il a créés. Concluons donc que l'action des démons sur le corps de l'homme n'a en soi rien d'impossible. Rappelons-nous seulement que les démons, comme le reste des créatures, sont soumis à la volonté du Créateur et du suprême ordonnateur de toutes choses, et qu'ils ne peuvent envahir le corps de l'homme ou l'affliger de quelque manière qu'autant que la sagesse divine le leur permet.

« Nous ferons remarquer, dit très-bien le cardinal Gousset, que les possessions du démon sont très-rares, et qu'elles n'ont jamais lieu sans une concession particulière de Dieu, qui les permet pour éprouver les siens, ou pour punir l'orgueil du pécheur, ou pour manifester sa puissance : *ut manifestentur opera Dei,* comme le dit Jésus-

Christ (1). Lorsque Notre-Seigneur prêcha l'Évangile, les possessions étaient beaucoup plus fréquentes qu'elles ne l'ont été depuis l'établissement du christianisme. Dieu avait permis au démon d'exercer alors son empire d'une manière plus sensible qu'auparavant, parce que la victoire éclatante que le Sauveur du monde et ses apôtres devaient remporter sur lui était un des moyens les plus capables de confondre l'aveuglement des Juifs et des païens (2). » Au moment où Jésus-Christ parut sur la terre, le prince des ténèbres était devenu, suivant l'expression de l'Écriture, *le prince de ce monde;* il semblait régner en maître sur l'humanité affaiblie et dégradée, et il traitait avec une cruelle tyrannie ses malheureux sujets. Il exerçait son empire non-seulement dans l'ordre moral, mais encore dans l'ordre physique; non-seulement sur les âmes, mais encore sur les corps : de là ces possessions si fréquentes, qui étaient comme la manifestation publique et solennelle du règne de Satan. Jésus-Christ vint par sa croix abattre cette funeste puissance : *c'est maintenant,* disait-il lui-même un peu avant de mourir, *que le prince de ce monde sera chassé dehors* (3). A mesure que le règne du divin Sauveur s'étendit sur la terre, l'action visible du démon s'affaiblit, et les possessions devinrent moins fréquentes; elles allèrent diminuant toujours, jusqu'à ce qu'enfin elles disparurent presque entièrement de la société soumise au sceptre de Jésus-Christ.

(1) *Joan.* IX, 3.
(2) *Théol. dogmat., Traité de Dieu,* chap. III, 89.
(3) « Nunc princeps hujus mundi ejicietur foras. » *Joan.* XII, 31.

LIVRE VII.

DE L'HOMME. — SA NATURE.

—

Dieu a placé l'homme un peu au-dessous des anges : « Vous l'avez fait un peu plus petit que les anges, s'écrie le prophète-roi dans l'extase où le jette la magnificence des œuvres de Dieu, vous l'avez couronné de gloire et d'honneur, vous l'avez établi sur les ouvrages de vos mains (1) ! » Nous l'avons déjà vu en parlant du récit de Moïse sur la création, l'homme est tout ensemble le roi et le pontife de la création terrestre, et il est à la fois comme le point de jonction entre le monde invisible et le monde visible, entre le monde des pures intelligences et le monde de la matière. Il nous faut maintenant étudier de plus près sa nature et suivre les diverses phases de sa destinée. Commençons par l'examen de sa nature.

Le christianisme a toujours vu dans l'homme un être composé d'une double substance, une substance spiri-

(1) *Ps.* VIII, 6.

tuelle et une substance corporelle ; il a constamment distingué l'âme du corps. Dans tous les temps, l'Église chrétienne a considéré l'âme comme une substance distincte, spirituelle, libre et immortelle. Ces grandes vérités, qui sont le fondement de tout l'ordre moral et religieux, n'ont jamais été complètement méconnues par l'humanité ; dans la nuit même la plus épaisse du paganisme elles n'ont pas cessé de jeter quelque lueur : c'est que leur lumière est tellement intime à l'homme et luit si vivement au fond de sa nature, qu'il ne lui est pas possible de jamais la perdre entièrement de vue. Mais si ces vérités ne périrent point totalement sous les sombres étreintes du paganisme, il n'est que trop certain qu'elles eurent beaucoup à souffrir ; elles furent étrangement défigurées, obscurcies, corrompues ; et l'histoire des sociétés païennes nous les montre comme ensevelies sous les ténèbres amoncelées par les sens et les passions. Aussi n'exerçaient-elles presque aucune influence sur la conduite de la vie. C'est la gloire du christianisme de leur avoir rendu leur éclat naturel et restitué leur légitime empire. Abordons aussitôt l'exposé de la doctrine chrétienne sur chacune de ces vérités capitales.

—

CHAPITRE I.

De la spiritualité de l'âme.

L'âme n'est point une modification ou un résultat de l'organisme, c'est une substance propre, simple et spirituelle. Tous les anciens Pères distinguent soigneusement

entre l'âme et le corps. On trouve chez eux deux définitions de l'homme : les uns l'appellent *un animal raisonnable*, les autres, *un esprit servi par des organes* (1). Mais pour les premiers comme pour les seconds, le principe de la vie *raisonnable* est tout à fait distinct du principe de la vie *animale* ou matérielle. Il n'est pas nécessaire de dire que le dogme de la spiritualité de l'âme est professé par l'Église catholique, ce point n'est ignoré de personne.

Les incroyants du dernier siècle, ces nobles chevaliers de la matière, ont prétendu que les anciens docteurs chrétiens n'avaient pas connu la spiritualité de l'âme ; et pour étayer cette étrange assertion, ils se sont emparés de quelques expressions impropres ou équivoques que présentent les écrits de certains Pères, et leur ont donné un sens contraire à celui qu'elles ont évidemment dans la pensée de ces écrivains. « Comme il n'y a point, dit Bergier, de termes propres pour exprimer la nature, la manière d'être ni les opérations des esprits, les philosophes et les Pères en ont souvent employé qui ne conviennent en rigueur qu'à la matière. Les uns ont pris le mot de *corps* dans un sens synonyme à celui de *substance*; les autres ont appelé la manière d'être des esprits une *forme*, et leur action un *mouvement*; d'autres ont désigné la présence de l'âme dans toutes les parties du corps par le terme de *diffusion* ou d'étendue : autant de métaphores sur lesquelles il est ridicule de fonder une calomnie. Pourquoi leur attribuer une erreur incompatible avec les dogmes qu'ils ont professés hautement (2) ? »

(1) Voir Klee, *Hist. des dogmes*, IIe part., chap. III.
(2) *Traité de la vraie religion*, chap. VI, art. I, § XV.

Un homme de bonne foi ne saurait se méprendre sur la véritable pensée des Pères, il ne faut qu'une légère attention pour voir sur-le-champ que ceux mêmes d'entre eux qui ont employé pour désigner l'âme les termes les plus impropres avaient néanmoins au fond la même doctrine que nous. Mais il ne faut pas perdre de vue qu'à cette époque la langue du spiritualisme n'était point fixée comme elle l'est aujourd'hui ; il serait donc injuste d'exiger de ces auteurs la même précision de langage que nous apportons actuellement dans nos discussions philosophiques. Et pourtant la plupart des Pères s'expriment sur la simplicité et la spiritualité de l'âme avec une netteté et une rigueur de termes extrêmement remarquables.

Dans une *Dissertation sur la spiritualité de l'âme,* le cardinal de la Luzerne discute avec assez de détail les difficultés, fort peu sérieuses, élevées par les matérialistes modernes sur la doctrine de certains Pères; il cite en même temps des passages où nos anciens docteurs professent de la façon la plus claire le dogme de la spiritualité de l'âme. Je ne crois pas devoir insérer ici les textes rapportés par le docte cardinal, je me borne à reproduire le jugement qu'il fonde sur ces textes. « Si le fait avancé avec tant de confiance par les matérialistes modernes, que tous les anciens philosophes l'ont été, est absolument faux, il est d'une fausseté plus évidente encore, appliqué aux Pères de l'Église. Ils avaient lu dans l'Ecclésiaste, que la poussière retourne dans la terre dont elle a été, et que l'esprit retourne à Dieu qui l'a donné (1). Entre les

(1) « Revertatur pulvis in terram suam, unde erat, et spiritus redeat ad Deum, qui dedit illum. » *Eccl.* XII, 7.

écrivains ecclésiastiques, je n'en connais que deux qu'on puisse accuser de matérialisme : l'un est Tatien, l'autre Tertullien, que saint Augustin reprend vigoureusement à ce sujet. Mais on sait que ces deux auteurs étaient entichés d'idées singulières, auxquelles ils tenaient fortement et qui entraînèrent l'un et l'autre dans l'hérésie. Le chef des encratites et le défenseur des montanistes ne sont pas des témoins bien certains de la doctrine des saints Pères. — Tout le chœur de ces saints docteurs, continue le savant écrivain, dépose de la manière la plus authentique en faveur de la spiritualité de l'âme. Nous pouvons citer saint Irénée, Origène, les constitutions apostoliques, Arnobe, Eusèbe, Lactance, saint Hilaire, saint Basile, saint Grégoire de Nysse, saint Césaire, saint Ambroise, saint Jean-Chrysostôme, saint Jérôme, saint Augustin, Némésius, Théodoret, Claudien Mamert, saint Grégoire-le-Grand. A ces autorités, il serait possible d'en joindre encore d'autres; et lorsque nous donnerons les preuves de la spiritualité, nous verrons nos pères dans la foi employer, pour la démontrer, les raisonnements que nous produisons (1). »

La doctrine de la spiritualité de l'âme fut donc toujours la croyance de l'Église; le doute à cet égard ne saurait être permis.

Il n'est guère besoin, je crois, de nous arrêter à établir philosophiquement la vérité de cette doctrine; le maté-

(1) *Dissertation sur la spiritualité de l'âme*, chap. I, v.

rialisme a disparu des écoles de philosophie, et, Dieu merci, il ne compte presque plus de partisans avoués et sérieux. Quelle humiliation pour l'esprit humain que le spectacle de cette école du dix-huitième siècle, s'ingéniant, au nom de la raison et de la philosophie, à ravaler l'homme au niveau de la brute! Il y a dans cet attentat de l'intelligence contre elle-même je ne sais quoi qui nous révolte et ne laisse plus de place dans notre âme qu'à un sentiment d'horreur et de pitié! « J'ignore, disait le Père Lacordaire dans une de ses conférences à Notre-Dame de Paris, j'ignore s'il y a des matérialistes dans cette assemblée, et vous savez avec quel pieux respect j'ai coutume de traiter, non pas l'erreur, mais les personnes. En cette occasion toutefois, je ne puis retenir la liberté de mon ministère, et je dirai sans crainte que le matérialisme est une doctrine contre nature, une doctrine abjecte, dont l'origine n'est explicable que par la corruption du cœur humain. Nous sommes trop manifestement des esprits, il n'y a pas assez de raisons contre la dignité de notre être, pour nous ravaler de nos propres mains, si des passions d'un ordre inférieur et lâche ne se soulevaient en nous contre nous-mêmes, afin d'y détrôner avec notre essence spirituelle les idées de vérité, de justice, d'ordre, de responsabilité, hôtes illustres et incorruptibles dont la présence fatigue le vice et appelle la révolte. Le vice n'a pas la paix et il la veut. L'âme lui oppose le remords, cette dernière couronne de l'homme corrompu, cette voix domestique et sainte qui rappelle au bien, ce bon génie de la république qui habite les ruines, et qui apparaissait encore à Brutus, dans les champs de Pharsale, la veille

du jour où Rome devait tomber... Mais quand le vice n'a plus l'instinct de la réhabilitation, le remords devient son ennemi capital et dernier, et rien ne lui coûte pour en extirper jusqu'à la racine, qui est notre esprit même. Le matérialisme est le résultat de cette guerre exterminatrice du mal contre le bien; il n'est autre chose que la suprême tentative pour étouffer le remords. Et voilà pourquoi je l'appelle une doctrine abjecte et contre nature. Si c'est un emportement, je ne m'en excuse pas. Eh quoi! vous m'attaquez jusque dans mon essence, vous me rejetez aux limites de l'animalité, vous me traitez à l'égal du chien! que dis-je? Vous osez écrire cette phrase : « L'homme est un tube digestif percé aux deux bouts.....» Ah! Messieurs, ne riez pas, je m'en voudrais mortellement d'exciter votre rire; écoutez, écoutez cette chose avec le silence de l'exécration. Quoi! disais-je, on ose écrire que l'homme est un tube digestif percé aux deux bouts, et je n'aurais pas le droit, usant de toute la hauteur de la vérité contre l'imposture, de me retourner avec mépris, et d'écraser du talon cette canaille de doctrine (1)! »

C'est bien là le cri naturel de l'âme révoltée!

On a peine à croire que des hommes sérieux, vivant au milieu des lumières du christianisme, aient pu descendre assez bas que pour nier la distinction entre l'âme et le corps. Quelle différence entre ces prétendus philosophes et les princes de la philosophie païenne, qui vivaient pourtant au sein d'une société ensevelie en quelque façon

(1) *Conférences* XLVIII[e] *conf.*, tom. III, p. 74-76. Bruxelles, 1851.

sous la fange du matérialisme! Écoutez le noble langage de Platon : « Que dirons-nous donc de l'âme, est-elle visible ou invisible? — Elle est invisible. — Elle est donc immatérielle? — Oui. — Et par conséquent notre âme est plus conforme que le corps à la nature immatérielle, et le corps plus conforme à la nature visible? — Cela est d'une nécessité absolue, Socrate. — Ne disions-nous pas tantôt que, lorsque l'âme se sert du corps pour considérer quelque objet, soit par la vue, soit par l'ouïe ou par quelque autre sens (car la seule fonction du corps est de considérer les objets par les sens), alors elle est entraînée par le corps dans les choses qui ne sont jamais les mêmes (1); puis elle s'égare et se trouble; elle a des vertiges comme si elle était ivre, parce qu'elle s'est attachée à des choses qui sont de leur nature sujettes à ces accidents? — Sans doute. — Au lieu que quand elle examine les choses par elle-même, elle se porte vers ce qui est pur, éternel, immortel et immuable; et, comme étant de même nature, elle y demeure attachée aussi longtemps qu'elle peut exister en elle-même. Alors ses égarements cessent, et elle est toujours la même, parce qu'elle s'est unie à ce qui est immuable, et cet état de l'âme est ce qu'on appelle sagesse. — Cela est parfaitement bien dit, Socrate, et d'une grande vérité. — Eh bien, à laquelle de ces deux espèces de choses l'âme te paraît-elle plus ressemblante et plus conforme après ce que nous avons dit et ce que nous venons de dire? — Il me semble, Socrate, qu'il n'y a point d'homme si dur et si stupide que la méthode que

(1) Platon regarde la nature matérielle comme sujette à de continuels changements, tandis que la nature immatérielle est toujours la même.

tu as suivie ne force de convenir que l'âme a plus de ressemblance et de conformité avec ce qui est toujours le même qu'avec ce qui change toujours. — Et le corps? — Il ressemble plus à ce qui change. — Prenons encore un autre chemin. Quand l'âme et le corps sont ensemble (1), la nature ordonne à l'un d'obéir et d'être esclave, à l'autre d'avoir l'empire et de commander. Lequel des deux te paraît donc semblable à ce qui est divin, et lequel te paraît ressembler à ce qui est mortel; ne trouves-tu pas que ce qui est divin est seul capable de commander et d'être le maître, et que le propre de ce qui est mortel est d'obéir et d'être esclave? — Assurément. — Auquel des deux l'âme ressemble-t-elle donc? — Il est évident, Socrate, que l'âme ressemble à ce qui est divin, et le corps à ce qui est mortel. — Vois donc, Cébès, si de tout ce que nous venons de dire il ne s'ensuit pas que l'âme est très-semblable à ce qui est divin, immortel, intelligible, simple, indissoluble, toujours le même et toujours semblable à soi-même; et que le corps ressemble parfaitement à ce qui est humain, mortel, sensible, composé, dissoluble, toujours changeant, et jamais semblable à soi-même. Y a-t-il quelque raison, mon cher Cébès, que nous puissions alléguer pour détruire ces conséquences, et pour faire voir que cela n'est pas ainsi? — Non, sans doute, Socrate. — Cela étant, n'appartient-il pas au corps d'être bientôt dissous, et à l'âme de demeurer toujours indissoluble, ou à peu près? — Comment en serait-il autrement (2)? »

(1) Ils se séparent à la mort.
(2) *Phédon.*

« S'il y a, dit à son tour Cicéron, une cinquième nature différente des quatre éléments, comme le veut Aristote, c'est celle des dieux et des esprits; et nous le pensons comme lui. On ne peut trouver ici-bas l'origine de l'âme; elle est exempte de mélange et de composition; elle n'a rien de commun avec la terre, l'eau, l'air et le feu. Ces corps n'ont point l'activité de l'esprit, de la mémoire, de la pensée; ils ne peuvent retenir le passé, prévoir l'avenir, connaître le présent : ce sont là des attributs divins; Dieu seul a pu les donner à l'homme. L'esprit est donc une force et une nature particulière, distinguée de tous les êtres sensibles... Nous ne pouvons concevoir Dieu que sous l'idée d'une intelligence (*mens*) sans mélange, dégagée de toute matière corruptible, qui connaît tout, qui meut tout, et dont l'action est éternelle. L'âme humaine est de même nature et de même espèce. Vous demandez où elle est, de quelle manière elle est; mais si je ne comprends pas tout ce que je voudrais, m'empêcherez-vous encore de dire ce que je conçois? L'esprit n'a pas la vue intuitive de lui-même, il est comme l'œil qui voit tout et ne se voit pas; mais il sent sa force, sa pénétration, sa mémoire, son activité, son action. Voilà ce qu'il a de grand, de divin, d'éternel... De même que vous ne voyez pas Dieu et que vous le connaissez par ses ouvrages, ainsi, sans voir l'âme, vous pouvez vous convaincre de son énergie divine par sa mémoire, par sa pénétration, par la rapidité de ses idées, par l'excellence de ses facultés.... Nous devons comprendre, à moins d'être physiciens stupides, que l'esprit n'est ni composé, ni mélangé, ni double, mais simple et indivisible; il ne peut être séparé, ni

coupé, ni décomposé : donc il ne peut périr ni cesser d'être (1). »

Comme ce langage est bien fait pour consoler l'âme des lâches trahisons dont elle a été victime de la part de quelques écrivains modernes !

(1) *Tuscul.*, lib. I, n. 102 et suiv.

CHAPITRE II.

De la liberté.

Notre âme est douée de liberté; elle possède *la faculté d'agir en vertu de sa propre détermination et de son propre choix*. C'est cette faculté que nous appelons *libre arbitre*. L'âme n'est point déterminée à agir par une cause étrangère ou par une aveugle nécessité de sa nature; elle se décide, elle se détermine elle-même avec intelligence et avec choix, elle agit comme elle le juge à propos. Cette liberté est une des preuves les plus palpables que l'âme est essentiellement spirituelle et n'a absolument rien de commun avec la matière.

§ I.

Doctrine catholique.

L'Église proclame chaque jour, et par l'enseignement de ses docteurs, et par la voix de ses prédicateurs, et par tout ce qui entre dans son gouvernement, le grand dogme de la liberté humaine.

Le concile de Trente condamna solennellement la doctrine des prétendus réformateurs qui voulaient inau-

gurer la réforme de la société chrétienne par la négation de la liberté. « Si quelqu'un dit que le libre arbitre de l'homme, depuis le péché d'Adam, est perdu et détruit ; que la question qu'il soulève ne tombe que sur un nom ; qu'il est même un nom sans réalité et une vaine fiction que Satan a introduite dans l'Église, qu'il soit anathème (1). » — D'après l'enseignement catholique, le péché originel a affaibli le libre arbitre, mais il ne l'a point détruit : l'homme est toujours le maître de choisir entre le bien et le mal, entre la vie et la mort, il garde sa liberté. Telle fut dans tous les temps la doctrine de l'Église, l'histoire entière du christianisme dépose de la vérité de ce fait.

Le dogme de la liberté humaine est inculqué de toutes les manières dans nos saintes Écritures, et il est vraiment étrange que Luther et les autres réformateurs ne l'y aient pas aperçu. Après la chute d'Adam, le Seigneur tient ce langage à Caïn, qui méditait le crime : « Pourquoi es-tu en colère, et pourquoi ton visage est-il abattu ? Si tu fais le bien, n'en seras-tu pas récompensé ? Si, au contraire, tu fais le mal, la peine, juste salaire de ton péché, ne sera-t-elle pas aussitôt à ta porte ? Mais le désir du mal est soumis à ta volonté, et tu peux le dominer (2). » Moïse, après avoir promulgué la loi de Dieu, s'adresse

(1) « Si quis liberum hominis arbitrium post Adae peccatum amissum et extinctum esse dixerit, aut rem esse de solo titulo, imo titulum sine re, figmentum denique a Satana invectum in ecclesiam : anathema sit. » *Sess.* VI, can. VI.

(2) « ... Sub te erit appetitus ejus, et tu dominaberis illius. » *Gen.* IV, 6, 7.

en ces termes aux Israélites : « Considérez que j'ai placé aujourd'hui devant vos yeux, d'un côté la vie et le bonheur, et de l'autre la mort et le malheur, afin que vous aimiez le Seigneur votre Dieu, et que vous marchiez dans ses voies, que vous observiez ses préceptes, ses cérémonies et ses ordonnances; et que vous viviez, et qu'il vous multiplie et vous bénisse dans la terre où vous entrerez pour la posséder. Mais si votre cœur se détourne de lui, si vous ne voulez pas l'écouter, et que, vous laissant séduire par l'erreur, vous adoriez et vous serviez des dieux étrangers, je vous prédis aujourd'hui que vous périrez, et que vous ne demeurerez pas longtemps dans la terre où, après avoir passé le Jourdain, vous devez entrer pour la posséder. Je prends aujourd'hui à témoin le ciel et la terre, que je vous ai proposé la vie et la mort, la bénédiction et la malédiction. *Choisissez donc la vie,* afin que vous viviez, vous et votre postérité (1). » — Si l'homme n'était pas libre, un pareil langage aurait-il un sens?

« Ne dites point, lisons-nous dans l'Ecclésiastique, Dieu est cause que je n'ai pas la sagesse; car c'est à vous à ne pas faire ce qu'il déteste. Ne dites point : c'est lui qui m'a jeté dans l'égarement; car les méchants ne lui sont pas nécessaires... Dieu dès le commencement a créé l'homme, et *l'a laissé dans la main de son propre conseil.* Il lui a donné de plus ses ordonnances et ses préceptes. Si vous voulez observer les commandements de Dieu, et garder toujours avec fidélité ce qui lui est agréable, ils

(1) *Deuter.*, xxx, 15-20.

vous conserveront. Il a mis devant vous l'eau et le feu : portez la main du côté que vous voudrez. La vie et la mort, le bien et le mal, sont devant l'homme; ce qu'il aura choisi lui sera donné (1). »

Serait-il possible d'affirmer en termes plus exprès l'existence de la liberté humaine? L'Écriture est pleine de témoignages analogues. Et d'ailleurs est-ce que la loi même de Dieu, les préceptes qu'il donne à son peuple, les conseils, les avertissements, les menaces qu'il lui adresse par l'organe de ses envoyés et de ses prophètes; en un mot, est-ce que toute la conduite de Dieu à l'égard du peuple choisi ne suppose pas la liberté de l'homme? Évidemment, si l'homme n'était pas libre, cette conduite n'aurait pas de sens.

Dans l'Évangile, Jésus-Christ n'exhorte-t-il pas sous toutes les formes les hommes à le suivre, à embrasser sa doctrine, à se charger de son joug...? Que signifieraient donc ces touchantes exhortations du Fils de Dieu? Que signifieraient ces pressantes sollicitations dont les Épîtres de ses apôtres sont pleines, si l'homme était invinciblement déterminé à agir d'une manière plutôt que de l'autre, s'il ne pouvait pas se déterminer lui-même, s'il n'était pas libre? Que signifierait alors l'ordre moral tout entier, dont le christianisme est la plus haute et la plus complète expression?

En vérité, il faut un aveuglement d'esprit non commun pour ne voir la doctrine de la liberté ni dans l'ancien ni dans le nouveau Testament; car il n'est presque pas une

(1) *Eccli.*, xv, 11-19.

page des saintes Écritures qui n'atteste ou ne suppose cette doctrine.

Il n'est pas non plus un seul moment dans la vie de l'Église où n'éclate sa foi à ce grand dogme de la liberté humaine ; il est le point de départ et la condition essentielle de toutes ses institutions. On a voulu trouver des armes contre cette foi de l'Église dans les écrits de quelques-uns de ses docteurs ; on a cru, à la manière dont ils parlent de la grâce, de l'action de Dieu sur la volonté de l'homme, qu'ils n'admettaient pas la liberté. C'est une impardonnable erreur. Tous les docteurs chrétiens proclament d'une commune voix la liberté humaine, en même temps qu'ils enseignent la nécessité de la grâce dans l'ordre du salut ; et saint Augustin, qu'on a si justement nommé le docteur de la grâce, n'est pas moins exprès que les autres sur ce premier point. Nous y reviendrons plus loin en traitant de la grâce.

§ II.

Des adversaires de la liberté. Les Protestants et les Jansénistes.

On se persuaderait difficilement que la liberté ait pu être niée si l'on ne savait que les vérités et les faits les plus évidents ont eu des contradicteurs. Je ne parlerai point de certains philosophes païens ni des Manichéens et de quelques Gnostiques qui ont attaqué la liberté humaine ; je ne dirai rien non plus du fatalisme de Mahomet et de ses sectateurs ; on le sait, les Mahométans croient

que tout est déterminé de Dieu, de telle façon que l'homme accomplit invinciblement et fatalement ce qui est décidé dans les décrets éternels. Mon intention est seulement de rappeler en peu de mots la doctrine des réformateurs modernes. Il n'est pas rare d'entendre aujourd'hui encore représenter le père du protestantisme comme le noble vengeur de la liberté humaine trop longtemps comprimée sous le joug du catholicisme. Assurément ce n'est pas la faute de Luther s'il a sauvé la liberté, comme le prétendent beaucoup d'écrivains. Le fait est que le moine saxon a écrit contre Erasme un livre exprès pour prouver que l'homme n'est pas libre : le livre est intitulé, non pas *du libre arbitre,* mais *du serf-arbitre, De servo arbitrio.* « Luther avança, dit Moehler, comme un article de foi, que l'homme ne possède aucune liberté ; que les actes qu'il croit libres ne le sont qu'en apparence ; que Dieu disposant toutes choses avec une nécessité irrésistible, les actions de l'homme ne sont dans le fond que les propres actions de Dieu (1). Telle est aussi, poursuit Moehler, la doctrine de Mélanchton. Ainsi que Luther, il assujétit tout à la prédestination et à la nécessité ; il proclama la doctrine : *Dieu opère toutes choses,* un dogme essentiel du christianisme ; car, dit-il, elle humilie justement la sagesse et la prudence humaine. Notre réformateur ne s'arrêta point en aussi beau chemin ; cent fois il répète que le mot liberté, étant étranger à l'Écriture, doit être rejeté par le jugement de l'homme sensé : C'est la philosophie, ajoute-t-il, qui l'a introduit dans l'Église, ainsi que *le terme funeste*

(1) Luther, *De servo arbitrio*, *Opp.* ed. lat. Jen. tom. III, fol. 170.

de raison. A son avis, c'est un grand crime aux professeurs de théologie dans le moyen-âge, d'avoir si bien affermi parmi les chrétiens le dogme de la liberté, que l'on ne pourrait qu'avec peine les arracher à cette erreur (1). Aussi ne fait-il point de difficulté, sur cette inculpation, de les appeler *sophistes*, *théologastres*, *théologistes*, etc. Plus tard cependant, ajoute Moehler, l'expérience, la réflexion, et surtout la lutte avec les catholiques, lui firent apercevoir l'abîme sans fond dans lequel une semblable doctrine précipiterait infailliblement l'Église. Pour lors il abandonna ses premiers sentiments ; il alla même jusqu'à les combattre (2). »

Mélanchthon était le plus modéré des réformateurs, et il eut le bon sens de ne pas soutenir jusqu'à la fin une doctrine aussi monstrueuse que celle dont il s'était d'abord constitué le fanatique champion. Mais le maître n'imita point le disciple; Luther ne quitta pas la voie où il était entré, il continua de refuser à l'homme toute espèce de liberté dans l'ordre moral, et cette détestable doctrine fut consacrée par les symboles du parti. Le chef de la Réforme allait jusqu'à comparer l'homme à un *tronc*, à une *pierre*, à une *statue* qui n'a *ni cœur, ni yeux, ni oreilles* (3).

Calvin et Zwingle sont d'accord avec Luther pour refuser la liberté à l'homme déchu.

(1) Melanchthon *Loc. theolog.* ed. Aug. 1821. « Sensim irrepsit philosophia in christianismum et receptum est *impium de libero arbitrio dogma*. — Usurpata est vox liberi arbitrii, a divinis litteris, a sensu et judicio spiritus alienissima... Additum est e Platonis philosophia *vocabulum rationis aeque perniciosissimum*. » p. 10.

(2) *La symbolique*, liv. I, chap. I, § II.

(3) *In Genes.*, c. XIX.

On voit donc avec quel fondement certains écrivains nous représentent les patriarches de la Réforme comme les défenseurs de la liberté humaine. Ce qui est vrai au contraire, ce que l'histoire atteste d'une manière irrécusable, c'est que l'Église catholique dut prendre la défense et de la liberté et de la raison contre ces prétendus apôtres de la civilisation et du progrès; le Concile de Trente se crut obligé de repousser solennellement les attaques qu'ils dirigeaient contre tout ce qu'il y a encore de bon, d'élevé, de généreux dans la nature humaine. Voilà les faits; quoi qu'on fasse, on ne parviendra pas à les effacer de l'histoire.

Plus tard la liberté rencontra de nouveaux ennemis dans les Jansénistes. Il faut entendre sur la doctrine de ces sectaires Mme de Sévigné, cette charmante affiliée de Port-Royal, comme parle le comte de Maistre, disant au monde le secret de la famille, en croyant parler à l'oreille de sa fille : « Nous croyons toujours qu'il dépend de nous de faire ceci ou cela; ne faisant point ce qu'on ne fait pas, *on croit cependant qu'on l'aurait pu faire* (1). Les gens qui font de si belles restrictions et contradictions dans leurs livres, parlent bien mieux et plus dignement de la Providence quand ils ne sont pas contraints ni aveuglés par la politique. Ils sont bien aimables dans la conversation (2). Je vous prie de lire..... les Essais de morale *sur la soumission à la volonté de Dieu.* Vous verrez comme l'auteur nous la représente souveraine, faisant tout, disposant de tout, réglant tout. Je m'y tiens; voilà ce que

(1) Tout se réduit, dit M. de Maistre, à la sottise de l'homme qui se croit libre. Voilà tout.

(2) L'illustre auteur parle de ses amis les Jansénistes.

j'en crois ; et si en tournant le feuillet ils veulent dire le contraire pour ménager *la chèvre et les choux,* je les traiterai sur cela comme ces *ménageurs politiques.* Ils ne me feront pas changer ; *je suivrai leur exemple, car ils ne changent pas d'avis pour changer de note* (1). »

Ces quelques lignes de Mme de Sévigné peignent à merveille le caractère du Jansénisme. Il n'admettait pas de véritable liberté ; d'après la doctrine de la secte, l'homme obéissait invinciblement à la sollicitation de la grâce ou de la concupiscence. Sous ce rapport, il est très-vrai de dire que le Jansénisme, aussi bien que le Protestantisme, ruinait par sa base l'ordre moral tout entier.

Dans le camp de l'incrédulité moderne, le libre arbitre eut à subir des attaques de différents genres. L'école matérialiste ne pouvait guère le respecter, beaucoup d'écrivains de cette école l'attaquèrent directement. Le panthéisme qui se pique d'être quelque peu logique ne saurait pas l'admettre non plus, et malheureusement il ne manque pas de philosophes panthéistes qui professent le fatalisme.

§ III.

Quelques remarques sur la liberté.

Supprimez la liberté, il n'y a plus d'ordre moral, plus de distinction pour nous entre le bien et le mal, entre le vice et la vertu, entre le mérite et le démérite ; en un mot,

(1) *Lettres de Mme de Sévigné,* in-8°, tom. VI, lettre 355.

il n'existe plus une seule des notions de l'ordre moral. Dès lors aussi il est ridicule de faire des lois, d'imposer des préceptes, de donner des conseils; car l'homme n'est pas libre de suivre ou non ces conseils, d'observer ou non ces préceptes et ces lois. Il n'est personne que ne révolte une pareille absurdité, et il n'est sans doute guère à craindre qu'une doctrine qui entraîne de telles conséquences ait jamais un grand nombre de partisans sérieux; elle contredit trop visiblement le bon sens, elle heurte trop manifestement les convictions les plus intimes de l'âme. Ma liberté est un fait de conscience, je sens que je me décide, que je me détermine moi-même sans y être contraint ou nécessité par quoi que ce soit. Vous aurez beau me soutenir le contraire, je me rirai malgré moi de vos raisonnements; et vous-même, une fois descendu des hauteurs de la théorie, vous ne pourrez plus en tenir aucun compte. Aussi tous les peuples ont toujours cru à la liberté; les négations et les sophismes de quelques hommes bizarres n'ont point réussi à ébranler cette croyance.

Il ne faut point s'arrêter à prouver l'évidence; l'homme est libre, on ne peut le nier qu'en fermant volontairement les yeux à la lumière. Mais je voudrais placer ici quelques remarques sur la nature de la liberté en général et sur celle de l'homme en particulier.

On emploie d'ordinaire indistinctement les termes de *liberté* et de *libre arbitre;* et, malgré les réclamations de quelques philosophes modernes, je crois qu'en général on n'a pas tort. La seule distinction qu'on puisse établir entre ces deux termes, c'est que le premier exprime la

liberté d'une manière abstraite, tandis que le second la représente dans sa réalité concrète, en tant qu'elle existe dans un sujet déterminé, qui est l'arbitre. Mais au fond c'est la même chose, envisagée sous deux aspects différents. Ces notions s'éclairciront davantage tout à l'heure, et elles nous aideront à comprendre la véritable nature de la liberté.

La liberté implique l'union de l'intelligence et de la volonté. Il est bien vrai que l'arbitre a son siége propre dans la volonté, mais il n'agit point sans le concours de l'intelligence : il est nécessaire de connaître pour se déterminer et prendre une décision. C'est ce qui a fait dire à saint Bonaventure que *le libre arbitre commence dans l'intelligence et se consomme dans la volonté* (1). La connaissance précède la détermination ; c'est la volonté qui décide, mais à la lumière de l'intelligence.

Tâchons de préciser nettement ce qui appartient à l'essence de la liberté.

D'abord il est manifeste qu'il n'est point de l'essence de la liberté prise en général, de choisir entre le bien et le mal, de pouvoir opter pour le mal : pouvoir faire le mal est une imperfection et un défaut, tandis que la liberté est une perfection ; or jamais l'imperfection ne peut être de l'essence de la perfection. Dieu est libre, les bienheureux qui jouissent de la vision de Dieu dans le ciel sont

(1) « Patet quod libertas arbitrii, sive facultas quae dicitur liberum arbitrium, *in ratione inchoatur et in voluntate consummatur*. Et quoniam penes illud principaliter residet penes quod consummatur, ideo principaliter libertas arbitrii... in voluntate consistit. » *In lib.* II *sentent.*, dist. 25, p. I, q. 6.

libres, et là certes le pouvoir de mal faire n'existe point (1). « Voilà, dit Bossuet, dans ma liberté un trait défectueux, *qui est de pouvoir mal faire;* ce trait ne me vient pas de Dieu, mais il me vient du néant dont je suis tiré. Dans ce défaut, je dégénère de Dieu qui m'a fait; car Dieu ne peut vouloir le mal... Mon Dieu, voilà le défaut et le caractère de la créature! Je ne suis pas une image et ressemblance parfaite de Dieu, je suis seulement fait à l'image : j'en ai quelque trait, mais par ce que je suis, je n'ai pas tout : et on m'a tourné à la ressemblance, mais je ne suis pas une ressemblance, puisqu'enfin je puis pécher. Je tombe dans le défaut par mille endroits...; mais l'endroit où je dégénère le plus, le faible, et, pour ainsi dire, la honte de ma nature, c'est que je puisse pécher (2). » Il n'y a donc pas de doute à cet égard, pouvoir mal faire ne saurait appartenir à l'essence de la liberté. Qu'est-ce d'ailleurs que le pouvoir de mal faire, sinon le pouvoir de s'écarter du vrai, du bon, du beau, du parfait, — de ce qui est. Ce n'est pas un *pouvoir,* mais une *faiblesse,* une possibilité de *défaillir*.

Dans son état actuel, la liberté de l'homme comprend ce triste pouvoir de mal faire; il y a plus, notre libre arbitre, par suite du péché originel, incline plus au mal

(1) « Talem, dit S. Anselme, oportet dare definitionem libertatis arbitrii quae nec plus nec minus illâ contineat. Quoniam ergo liberum arbitrium divinum et bonorum angelorum peccare non potest, *non pertinet ad definitionem libertatis arbitrii posse peccare. Denique nec libertas nec pars libertatis est proinde peccandi potestas.* » *Dialog. de libero arbitrio*, c. 1.

(2) *Élévations sur les mystères*, Ve sem., élév. IIIe.

qu'au bien, il n'est pas en équilibre, il n'est pas d'aplomb sur lui-même. C'est là une vérité qu'il ne nous est malheureusement pas permis de méconnaître, notre propre expérience nous l'atteste trop visiblement. Mais ce n'est point là l'état normal de la liberté humaine, et surtout elle est appelée à prendre une tout autre forme. Notre liberté se présente sous des formes très-diverses ; elle peut, sans rien perdre de son essence, exister dans des états fort différents, tantôt plus faible, tantôt plus forte, tantôt plus, tantôt moins parfaite. Pour mieux comprendre ces formes diverses de la liberté, considérons-la, non pas d'une manière abstraite, mais dans sa réalité concrète, c'est-à-dire dans l'arbitre libre. L'arbitre est une faculté, une puissance qui ne naît point parfaite, mais perfectible ; elle doit se développer, se perfectionner en s'exerçant. Mais quelle est la loi de son développement, de son perfectionnement ? et quand est-ce que le libre arbitre se développera dans le sens vrai du mot ? Il se développera véritablement lorsqu'il se déterminera ou choisira d'une manière conforme à la volonté de Dieu qui est sa règle. Il y aura au contraire développement faux ou corruption toutes les fois qu'il agira en opposition avec la loi de Dieu. Chaque pas que le libre arbitre fait dans la route du bien est un progrès réel ; à mesure qu'il s'unit au bien, il se développe, se fortifie, se perfectionne. Plus il s'affranchit de l'empire du mal, plus il devient parfait. C'est ainsi que la liberté est souvent envisagée dans l'Évangile. Jésus-Christ déclare que ceux qui pratiqueront sa doctrine deviendront véritablement libres : « Si vous demeurez dans ma doctrine, dit-il, vous serez vraiment mes disciples,

et vous connaîtrez la vérité, et la vérité vous rendra libres (1). »

Les *enfants de Dieu* sont souvent présentés comme les seuls qui soient libres, et Notre-Seigneur nous montre généralement l'homme gagnant en liberté à mesure qu'il gagne en sainteté. L'arbitre ne peut se développer et se perfectionner qu'en s'exerçant d'une manière conforme à sa loi, en sorte que plus le règne du bien s'établit et s'affermit dans l'homme, plus aussi sa liberté gagne en perfection. D'où l'on comprend qu'enfin elle sera parfaite lorsqu'elle sera tellement unie au bien qu'elle ne pourra plus s'en séparer : « Qu'y aura-t-il de plus libre que le libre arbitre, dit saint Augustin, lorsqu'il ne pourra plus servir le péché (2) ? » Tel est l'état des bienheureux dans le ciel. « Ce n'est pas à dire, dit encore le grand évêque d'Hippone, que le libre arbitre ne sera plus, quand l'attrait du péché aura cessé. Il sera d'autant plus libre, qu'il échangera par sa délivrance l'attrait de pécher contre l'indéclinable attrait de ne plus pécher. Car le premier libre arbitre qui fut donné à l'homme, quand l'homme fut créé dans la rectitude primitive, pouvait ne pas pécher, mais il pouvait aussi pécher. Mais *ce dernier libre arbitre sera plus puissant que le premier, parce qu'il ne pourra plus pécher*. Ce qui se fera toutefois par le don de Dieu, non par une force propre à sa nature. C'est en effet autre chose d'être Dieu ou de participer de Dieu. Dieu, par nature, ne peut pécher; l'être qui participe de Dieu

(1) *Joan.* VIII, 31, 32.

(2) « Quid autem erit liberius libero arbitrio, quando non poterit servire peccato ? » *De corrept. et grat.*, XI, n. 32.

reçoit de lui de ne pouvoir pécher. Or cet ordre devait être suivi dans le don divin, que l'homme reçût par un premier libre arbitre de pouvoir ne pas pécher; et par le dernier, de ne pouvoir pécher; l'un comme épreuve, l'autre comme récompense. Mais comme cette fragile nature a péché quand elle pouvait pécher, une grâce plus abondante la délivre pour l'amener à cette liberté de ne pouvoir pécher... Ainsi la volonté de la justice et de l'équité sera inamissible dans l'homme au même degré que le désir de la félicité... Eh quoi! parce que Dieu ne peut pécher, niera-t-on son libre arbitre? La volonté de cette Cité sainte sera donc une en tous et indivisible en chacun, *volonté libre,* délivrée de tout mal, remplie de tout bien, jouissant des intarissables délices de l'éternelle joie dans l'oubli de ses fautes et de ses misères, mais non dans l'oubli de sa délivrance et de la reconnaissance qu'elle doit à son libérateur (1). »

On comprend assez d'après cela quelle est la vraie nature de la liberté. Durant le cours de la vie actuelle, qui est une vie d'épreuve, notre libre arbitre peut faire le mal, il doit pouvoir choisir entre le bien et le mal; mais cela n'appartient nullement à l'essence de sa liberté, c'est une imperfection qui doit s'effacer à mesure qu'il réalisera davantage la fin de sa nature, et elle disparaîtra complètement le jour où, l'épreuve accomplie, il aura définitivement atteint le terme de sa destinée. Alors il continuera d'agir en vertu de sa propre détermination et même de son choix, mais le mal ne lui offrira plus aucun attrait,

(1) *Civ. Dei,* lib. XXII, n. 30.

et sa détermination sera tout entière pour le bien. C'est là l'idéal de la liberté.

Il y a des écrivains qui regardent la liberté humaine comme une faculté pleinement indépendante, pouvant se déployer sans règle et sans but, au gré de ses caprices. Nous n'avons qu'un mot à dire sur une pareille doctrine. La liberté créée ne saurait se confondre avec l'indépendance; l'indépendance absolue n'appartient qu'à Dieu, parce que Dieu seul est par soi; et encore l'indépendance divine est nécessairement réglée par la raison. Prétendre que la volonté humaine n'est libre qu'autant qu'elle est affranchie de toute règle, c'est tomber dans l'athéisme; car s'il existe un Dieu intelligent et sage, toute force, toute faculté doit avoir sa loi suivant laquelle elle agisse et se développe : c'est l'ensemble de ces lois qui constitue l'ordre universel. La volonté créée a nécessairement pour règle la volonté même de Dieu; et c'est en lui obéissant fidèlement, comme nous l'avons dit tout à l'heure, qu'elle devient véritablement libre. M. Donoso Cortès a fait à ce sujet une remarque fort juste. « Quelques-uns, dit-il, confondant la notion de la liberté avec celle d'une indépendance absolue, demandent pourquoi l'on dit que l'homme devint esclave lorsqu'il tomba sous la juridiction du démon, en même temps qu'on affirme qu'il était libre quand il était placé absolument sous la main de Dieu. A quoi l'on répond : on ne peut pas affirmer de l'homme qu'il est esclave pour la raison qu'il ne s'appartient pas à lui-même, auquel cas il serait toujours esclave, puisqu'il ne s'appartient jamais à lui-même d'une

manière indépendante et souveraine; mais on affirme de lui qu'il est esclave seulement lorsqu'il tombe sous la main d'un usurpateur, comme on affirme de lui qu'il est libre, lorsqu'il n'obéit qu'à son maître légitime. Il n'y a pas d'autre esclavage que celui où tombe l'homme qui se soumet à un tyran, ni d'autre tyran que celui qui exerce un pouvoir usurpé, ni d'autre liberté que celle qui consiste dans l'obéissance volontaire aux pouvoirs légitimes (1). »

(1) *Essai sur le catholicisme, le libéralisme et le socialisme,* liv. II, chap. I.

CHAPITRE III.

De l'immortalité de l'âme.

La spiritualité et la liberté de l'âme prouvent qu'elle est immortelle. Notre âme ne périra point avec notre corps, elle continuera de subsister, la même qu'elle est ici, avec ce qui constitue son individualité propre, pour recevoir sa récompense ou son châtiment suivant qu'elle aura bien ou mal usé de sa liberté durant le cours de la vie organique; et sa vie n'aura point de fin. Telle est la foi de l'Église, telle a toujours été sa doctrine.

Ce serait perdre le temps que de s'arrêter à prouver que jamais l'Église n'a varié ou hésité sur cet article, il n'est personne qui ne sache que toutes les institutions chrétiennes tendent à nous rappeler sans cesse et de toutes les manières que ce monde n'est point notre patrie, qu'il n'est qu'un lieu de pèlerinage et d'épreuve, et que la vie présente n'est qu'une préparation et un acheminement à une vie supérieure qui n'aura pas de fin. Ce caractère du christianisme, nul ne le conteste; et les ennemis de l'Église lui reprochent plutôt d'accorder une trop large place aux intérêts de la vie future, au détriment des intérêts actuels de l'homme. L'immortalité de l'âme

est au fond de toutes les pensées chrétiennes, et il n'est pas dans l'Église une seule pratique qui ne rappelle ce dogme aux fidèles. Aussi cette grande vérité est le fondement de l'ordre religieux, et sans elle le christianisme n'aurait pas de sens.

Les ancêtres religieux des chrétiens professaient comme eux le dogme de l'immortalité de l'âme. « L'immortalité de l'âme, dit Dom Calmet, est un dogme fondamental de la religion juive et chrétienne. Les anciens patriarches ont vécu et sont morts dans la persuasion de cette vérité... Moïse l'a marquée en disant que Dieu avait inspiré sur le visage d'Adam un souffle de vie; qu'il avait créé l'homme à son image et à sa ressemblance.... C'est dans l'espérance de l'immortalité et d'une autre vie que les patriarches ont reçu les promesses du Seigneur. Car quelle récompense a reçue Abraham dans cette vie de tant d'actions de vertu qu'il a pratiquées, lui qui a vécu toute sa vie comme étranger sans posséder un pouce de terre dans le pays qui lui était promis? Quand ce patriarche meurt, et qu'il est réuni à ses pères, selon le langage de l'Écriture (1), ce n'est pas à dire qu'il est mis dans le même tombeau que ses pères. On sait qu'il était originaire de Chaldée, que ses pères y avaient été enterrés; que pour lui il eut sa sépulture dans la terre de Chanaan, dans un sépulchre qu'il y avait acheté. C'est donc qu'il alla trouver ses pères dans l'autre vie. J'en dis de même d'Aaron et de Moïse qui se réunirent à leurs pères en mourant, c'est-à-dire qui entrèrent dans le lieu où leurs ancêtres atten-

(1) *Gen.*, xxv, 8.

daient la rédemption et la venue du Messie. — Quand le devin Balaam demande à Dieu que sa mort soit semblable à celle des justes et des Israélites (1), que prétend-il par-là, sinon qu'il meure comme eux dans l'espérance de la béatitude et de la résurrection? Car pour le reste, la mort des hébreux ne diffère point de celle des païens... Une autre preuve décisive qui montre que les Israélites croyaient l'immortalité de l'âme, c'est la créance où ils étaient que les âmes des morts apparaissaient quelquefois après leur décès. Samuel apparaît à la Pythonisse. Jérémie apparaît à Judas Machabée... Moïse avait défendu de consulter les morts. Tout cela prouve invinciblement que les Juifs croyaient l'âme immortelle (2). » Il n'y a pas de doute à cet égard. Les traditions juives confirment pleinement la conclusion du docte Calmet; et l'on sait que les Saducéens étaient regardés comme des hérétiques parce que, méprisant les traditions des ancêtres, ils n'admettaient pas le dogme de l'immortalité de l'âme (3).

Cette vérité ne fut jamais entièrement méconnue même dans les sociétés païennes. L'homme l'avait connue à l'origine, et elle se présente à la raison avec une évidence telle que, malgré la profonde dégradation où il descendit dans la suite, jamais il ne put la perdre complètement de vue. Les plus illustres philosophes du paganisme la

(1) *Numer.*, xxiii, 10.

(2) *Dictionnaire de la Bible*, v. *âme*.

(3) Voir notre *Dissertatio historico-dogmatica de methodo theologiae*, etc. p. 10. Lovanii, 1849.

proclament, quoique d'une voix parfois un peu timide; et les traditions chantées par les poètes attestent qu'elle n'était pas totalement éteinte dans l'esprit des peuples. Il y a dans les *Lois* de Platon un passage remarquable où le philosophe athénien, traitant des devoirs à rendre aux morts, rappelle l'enseignement de *la tradition* sur la destinée de l'âme. « Il est nécessaire, dit-il, d'ajouter foi en toutes choses au législateur, mais principalement lorsqu'il dit que l'âme est entièrement distincte du corps; que, dans cette vie même, elle seule nous constitue ce que nous sommes; que notre corps n'est qu'une image qui accompagne chacun de nous, et que c'est avec raison qu'on a donné le nom de fantômes aux corps des morts : que notre être inviduel est une substance immortelle de sa nature, qu'on appelle âme; qu'après la mort cette âme va trouver d'autres dieux, pour leur rendre compte de ses actions, *comme le dit la tradition;* compte aussi consolant pour l'homme de bien que redoutable pour le méchant, qui ne trouvera à ce moment aucun appui dans personne : car c'était durant sa vie que ses proches devaient venir à son secours, afin qu'il vécût sur la terre aussi justement, aussi saintement qu'il est possible, et que dans l'autre vie il échappât aux supplices destinés aux actions criminelles. — Les choses étant ainsi, il ne faut point se ruiner en dépenses, dans la fausse persuasion que cette masse de chair que l'on conduit au tombeau est la personne même qui nous est si chère. Au contraire, on doit se mettre dans l'esprit que ce fils, ce frère, cette personne que nous regrettons, et à qui nous rendons les derniers devoirs, nous a quittés après avoir achevé et

rempli sa carrière (1). » — Il n'est guère possible de mieux dire.

Nous retrouvons la même chose dans le *Phédon*. Ce dialogue nous montre Socrate, à la veille de boire la cigüe, discourant tranquillement avec quelques amis sur la mort qui va le frapper, cherchant à les consoler en leur montrant que l'âme ne meurt point, et que la mort n'est pour l'homme de bien que l'entrée dans une vie plus pure et plus heureuse. « Assurément, mes chers amis, dit Socrate, si je ne croyais trouver dans l'autre monde d'autres dieux bons et sages et des hommes meilleurs que ceux d'ici-bas, j'aurais tort de n'être pas fâché de mourir. Mais sachez bien que j'espère me réunir bientôt à des hommes justes, sans toutefois pouvoir l'affirmer entièrement. Mais quant à trouver de bons maîtres auprès des dieux, c'est ce que j'affirme... *autant qu'on peut affirmer des choses de cette nature.* Voilà pourquoi je ne m'afflige pas de mourir, comme on s'en affige ordinairement; mais j'ai bon espoir qu'il y aura une destinée pour les hommes après leur mort, et qu'elle sera meilleure pour les bons que pour les méchants, *comme le promettent les traditions antiques.* » — La philosophie, on le voit, hésite toujours un peu lorsqu'elle marche seule, même sur un terrain qui est le sien. — Socrate entreprend de faire comprendre à ses amis les motifs qu'il a d'espérer après la mort une vie plus heureuse; et, après avoir prouvé que l'âme est immatérielle et distincte du corps, il continue : « L'âme donc, qui est immatérielle et qui de ce monde se rend

(1) *Lois*, liv. XII.

auprès d'un Dieu bon et sage, dans un lieu semblable à elle, excellent, pur, immatériel, et qu'on appelle avec raison le monde invisible, où bientôt, s'il plaît à Dieu, mon âme doit se rendre aussi; l'âme, dis-je, étant telle et de telle nature, aurait à peine quitté le corps qu'elle se dissiperait et s'anéantirait, comme le disent la plupart des hommes! Il s'en faut beaucoup, mes chers amis. » Si l'âme sort pure des liens du corps, « elle se rend vers ce qui est semblable à elle, c'est-à-dire vers ce qui est immatériel, divin, immortel et sage, et, ce but une fois atteint, elle entre en possession du bonheur véritable, délivrée de l'erreur, de la folie, des craintes, des amours désordonnées et de tous les autres maux attachés à la condition humaine, et, comme on dit *des initiés*, elle passe véritablement l'éternité avec les dieux. »

Socrate parle en vrai sage. On comprend aisément qu'une fois qu'il s'agit de définir la nature de cette vie d'au-delà du tombeau, l'illustre maître de Platon ne fasse plus que bégayer; mais on voit du moins combien il était plein de cette pensée de l'immortalité.

La doctrine de l'immortalité de l'âme faisait partie des traditions religieuses, comme Platon lui-même vient de nous le rappeler, et ce qu'il dit à cet égard doit s'appliquer aux traditions de tous les peuples. Aussi Cicéron ne craint pas d'en appeler au consentement universel des peuples pour prouver l'immortalité de l'âme (1).

Malheureusement cette croyance était loin d'être ferme

(1) *Tusculan.*, lib. I, n. 16.

dans l'esprit des nations païennes; on ne la trouve point à l'état de dogme absolument certain et nettement défini, c'est une pensée vague, mal déterminée, mal arrêtée, et ne pouvant ainsi exercer qu'une bien faible influence sur la conduite morale de l'homme. L'éternel honneur du christianisme est d'avoir élevé cette doctrine à la hauteur d'un dogme précis et rigoureux en la nettoyant, si je puis m'exprimer de la sorte, en la replaçant dans son vrai jour, et de l'avoir par là rendue tellement certaine et tellement populaire qu'il ne nous est plus guère possible de la perdre longtemps de vue dans la pratique de la vie. Sur ce point comme sur beaucoup d'autres analogues, le christianisme est venu restaurer la raison humaine et la relever de ses ruines. Car l'immortalité de l'âme est un dogme qui est du ressort de la raison, et il faut que celle-ci soit bien malade pour ne plus être frappée de son évidence.

Je ne m'arrêterai pas à prouver longuement par des arguments rationnels la vérité de ce dogme, il n'est révoqué en doute que par les matérialistes; et parmi les hommes capables de suivre un raisonnement, il en est peu aujourd'hui qui osent nier la spiritualité de l'âme. D'ailleurs je devrai reprendre plus tard ce sujet en traitant des fins dernières de l'homme. Je me bornerai pour le moment à ces courtes réflexions.

L'âme est distincte du corps, elle est simple, exempte de toute *composition;* elle ne doit donc pas périr comme le corps par la *décomposition* et la dissolution; elle peut donc survivre à la décomposition de l'organisme. Voyez maintenant ses idées, ses tendances, sa vie morale, et dites-moi si tout ce qui est en elle ne proclame pas qu'elle

doit survivre au corps et subsister toujours. Et d'abord les idées qui sont le fond de la vie intellectuelle de l'homme? A la différence de l'animal, dont toute l'existence se compose de sensations, qui ne voit que des choses qui changent et se modifient chaque jour, qui paraissent et disparaissent dans le flux et le reflux d'une incessante mobilité, l'homme vit étroitement uni par son âme à des idées qui ne varient point, ne changent point, qui sont aujourd'hui ce qu'elles étaient hier, ce qu'elles étaient il y a vingt siècles, qui se révèlent à lui comme ne pouvant jamais périr ni subir la moindre altération, le plus léger changement; l'animal vit tout entier dans un ordre de choses qui se corrompent, se décomposent et passent; l'homme au contraire vit par son âme dans un ordre de choses qui ne passent point, il vit dans un monde où la corruption et la mort n'ont point de prise, dans un monde immuable et éternel. Est-il possible que des êtres d'une nature si différente aient la même destinée? Comprend-on qu'une âme dont la nature est de vivre d'idées éternelles soit faite pour mourir?

« L'on veut, dirons-nous avec M. Nicolas, que ce qui se repaît d'immortalité soit mortel? on veut que l'âme, qui ne vivrait qu'un jour, qui ne ferait que passer du néant au néant, s'éprît d'amour, dans ce court passage, pour ce qui est éternel; que toutes ses puissances fussent employées à s'assimiler ce qui serait contre sa nature, et que la pensée humaine, tendue, absorbée dans le sein de l'être, y trouvât le néant, et s'éteignît dans les sources mêmes de la vie? Non, toute ma raison se révolte contre cette contradiction, et je m'écrie avec la Bruyère : « Je ne con-

çois pas qu'une âme, que Dieu a voulu remplir de l'idée de son être infini et de ses vérités éternelles, puisse être anéantie (1). »

L'animal ne vit que de choses périssables : quoi d'étonnant qu'il partage leur destinée et périsse avec elles? Mais l'homme vit par son âme d'idées immortelles et impérissables, c'est là son élément; donc il ne périra point.

Aussi toutes les tendances, toutes les aspirations de notre âme sont pour l'immortalité. Nous aspirons invinciblement à une vie sans fin et à un bonheur sans limites; ces aspirations sont tellement vives, tellement profondes, elles font tellement partie de notre nature que tout notre être se révolte à la pensée que le tombeau serait pour nous le terme suprême de la vie. Il y a plus, toute idée de terme, de limite, à quelque distance qu'on la pose, nous est insupportable; notre âme se sent tellement faite pour vivre toujours, que la pensée d'une vie bornée, limitée, quelque longue qu'elle soit, répugne à sa nature entière. Ce sentiment de l'immortalité est ineffaçable dans l'homme; il survit à toutes les trahisons des sens et à toutes les lâchetés de l'intelligence, et dans les natures mêmes les plus avilies on le voit souvent éclater avec force dans ces circonstances solennelles qui, en rendant l'âme à elle-même, lui permettent de s'entendre et de se reconnaître. C'est grâce à ce sentiment que l'homme se dégoûte si promptement de tout ce que ce monde peut lui offrir, qu'une vague inquiétude le tourmente au sein des plus

(1) La Bruyère, chap. XVI; Nicolas, *Études philosophiques sur le christianisme,* 1re part., liv. I, chap. III, § II.

vives jouissances, et que rien de périssable, rien de ce qui passe ne peut combler le vide de son cœur. Écoutez un homme dont l'intelligence voulait nier l'immortalité de l'âme, et voyez comme un cri d'immortalité s'échappe malgré lui du fond de sa nature tourmentée. « Ma situation est douce, et je mène une triste vie. Je suis ici on ne peut mieux, libre, tranquille, bien portant, sans affaires, indifférent sur l'avenir dont je n'attends rien, et perdant sans peine le passé dont je n'ai pas joui...; mais il y a dans moi une inquiétude qui ne me quittera pas; c'est un besoin que je ne connais pas, que je ne conçois pas, qui me commande, qui m'absorbe, *qui m'emporte au-delà des êtres périssables*...... Il me faut des illusions sans bornes, qui s'éloignent pour me tromper toujours : que m'importe ce qui peut finir?... L'heure qui arrivera dans soixante années est là tout auprès de moi. Je n'aime point ce qui se prépare, s'approche, arrive, et n'est plus... Je veux un bien, un rêve, une espérance enfin qui soit toujours devant moi, plus grande que mon attente elle-même, plus grande que tout ce qui passe (1). »

L'ordre moral proclame avec non moins de force le dogme de l'immortalité de l'âme. Je me bornerai à une seule considération. Il y a une différence essentielle entre le bien et le mal, entre le vice et la vertu. L'homme vertueux doit être récompensé, et le coupable puni; et la justice veut que les récompenses et les châtiments soient rigoureusement proportionnés à la valeur morale des ac-

(1) *Obermann*, p. 83, éd. Charpentier.

tions. Ce sont là des idées qui s'imposent nécessairement à notre esprit, et qui sont le fond de l'ordre moral. Or n'est-il pas manifeste que cela ne se réalise point durant le cours de cette vie? N'est-il pas trop visible que le bonheur n'est pas toujours le partage de la vertu? Ne voyons-nous pas le juste soumis comme le coupable à ces misères générales qui sont le triste lot de l'humanité tout entière, comme les infirmités, les maladies, les contre-temps de tout genre? N'arrive-t-il pas même fréquemment que le juste est opprimé et persécuté par le coupable? Que deviendrait donc la justice, que deviendrait l'ordre moral s'il n'y avait pas une autre vie où tout rentre dans l'ordre? « Quand, dit J.-J. Rousseau, je n'aurais d'autre preuve de l'immortalité de l'âme que le triomphe du méchant et l'oppression du juste dans ce monde, cela seul m'empêcherait d'en douter. Une contradiction si manifeste, une si choquante dissonance dans l'harmonie universelle me forcerait de la résoudre; je me dirais : tout ne finit pas pour moi avec la vie, tout rentre dans l'ordre à la mort. » Et d'ailleurs, sans l'immortalité de l'âme, quelle proportion y aurait-il entre les peines et les récompenses et la valeur morale des actes posés par le méchant et par le juste? Certes l'homme de bien est en général beaucoup plus heureux que le méchant, même en ce monde; mais ôtez-lui l'espérance d'un monde meilleur, supprimez la pensée de la vie future, et vous aurez tari du même coup la source des principales jouissances de la vertu. D'un autre côté, sans la vie future, n'est-il pas évident que le remords n'est plus qu'une inexplicable folie?

LIVRE VIII.

DE L'ÉTAT PRIMITIF DE L'HOMME.

—

L'homme est une personne ayant une double substance, l'une matérielle, l'autre spirituelle. Nous venons de rappeler les enseignements du christianisme et de la raison sur la nature de la substance supérieure ou de l'âme, nous avons vu ce qu'elle est en elle-même et par son essence. Nous allons maintenant considérer l'état où Dieu l'établit à l'origine, nous allons voir ce qu'était l'homme tout entier lorsqu'il sortit des mains de son Auteur.

—

CHAPITRE I.

Doctrine catholique

D'après l'enseignement de l'Église, l'homme fut créé dans un état de grande perfection et pour le corps et pour l'âme. Nous parlerons successivement 1° de l'intelligence du premier homme, 2° de la rectitude et de la sainteté de son âme, 3° de l'immortalité de son corps, 4° de la félicité de toute sa personne.

§ I.

De l'intelligence du premier homme.

D'après la doctrine catholique, le premier homme ne fut point créé dans l'état d'ignorance, mais dans l'état de science; il ne fut point condamné à développer péniblement et par son propre travail son intelligence, Dieu lui-même la féconda en la lui donnant. La sainte Écriture ne permet pas le plus léger doute à cet égard. La Genèse nous représente l'homme sorti des mains de Dieu dans le plein exercice de ses facultés intellectuelles; elle nous montre le Créateur conversant familièrement avec celui qu'il vient d'animer de son souffle, et amenant à ses pieds les animaux pour qu'il les nomme et en reçoive l'hommage dû à la souveraineté qu'il exerce sur la nature entière. En un mot, nous voyons Dieu s'entretenir avec Adam comme avec un homme dont l'intelligence est pleinement développée (1). — L'Ecclésiastique, après avoir rappelé la création de l'homme et de la femme, poursuit en ces termes : « Dieu leur donna le discernement, une langue, des yeux et des oreilles, un esprit pour penser, *et il les remplit de la sagesse de l'intelligence. Il créa en eux la science de l'esprit; il remplit leur cœur de sens et leur fit voir les biens et les maux*. Il plaça son œil sur leurs cœurs pour leur faire voir la grandeur de ses œuvres, afin qu'ils louassent son saint nom, qu'ils le glorifiassent de ses mer-

(1) *Gen.* c. II.

veilles et publiassent la magnificence de ses ouvrages (1). » Serait-il possible d'être plus formel et plus exprès? Il n'y a donc pas à discuter ici, tous ceux qui admettent la divinité de l'Écriture doivent reconnaître que l'homme ne fut point condamné à se former le langage ni à se mettre de lui-même en possession des vérités essentielles de l'ordre moral et religieux : Dieu fut tout ensemble et son créateur et son premier instituteur.

Aussi les Pères et les théologiens catholiques s'accordent à affirmer que le premier homme reçut de Dieu, avec le langage, la connaissance de la religion naturelle. Ils vont même plus loin, ils enseignent assez généralement que Dieu doua l'intelligence d'Adam de connaissances très-étendues tant dans l'ordre moral et religieux que dans l'ordre naturel; c'est d'ailleurs ce qui semble résnlter des paroles de l'Écriture. Quant à l'ordre moral et religieux, il est évident que Dieu dut le faire connaître à Adam d'une manière proportionnée à l'état surnaturel où il l'éleva; et pour ce qui concerne l'ordre matériel, saint Chrysostôme et d'autres docteurs démontrent la perfection de la connaissance du premier homme par ce que dit la Genèse, qu'il donna aux animaux le nom qui leur est propre. Saint Thomas pense qu'Adam connut tout ce que l'homme encore *voyageur* peut connaître (2).

Nous croyons qu'il n'est pas possible de déterminer l'étendue et les limites de la connaissance du père de l'espèce humaine, il n'y a rien dans l'Écriture ni dans la

(1) *Eccli.* XVII, 5-9.
(2) *Summa theol.* p. I, q. XCIV, a. III.

tradition qui nous autorise à le faire avec cette rigueur et cette précision qu'y mettent certains théologiens; ce qui est certain, c'est qu'Adam fut créé parfait, connaissant tout ce qu'il lui importait de connaître pour atteindre sa fin et accomplir la haute mission dont il était chargé comme roi et pontife de la création terrestre. Voilà ce qui ressort clairement des paroles de l'Écriture, et c'est là ce qu'enseignent tous les docteurs catholiques. Cette action par laquelle Dieu développa et éclaira l'intelligence du premier homme porte le nom de *révélation primitive.*

Nous y reviendrons tout à l'heure; qu'il nous suffise pour le moment d'avoir constaté et défini la doctrine catholique.

§ II.

De la rectitude et de la sainteté d'Adam.

« Si quelqu'un, dit le Concile de Trente, refuse de reconnaître qu'Adam, le premier homme, lorsque dans le paradis il eut transgressé le commandement de Dieu, perdit aussitôt *la sainteté et la justice*, *dans laquelle il avait été établi....*, qu'il soit anathème (1). » C'est donc un dogme catholique que le premier homme fut établi dans la sainteté et la justice. Mais il est nécessaire de faire ici quelques observations.

Beaucoup de théologiens distinguent entre la justice

(1) « Si quis non confitetur primum hominem Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, *statim sanctitatem et justitiam*, *in qua constitutus fuerat,* amisisse....., anathema sit. » *Sess.* v, can. I.

originelle et la sainteté; la première pourrait ne désigner que l'innocence, la droiture, la rectitude naturelle de l'homme au sortir des mains du Créateur; tandis que la seconde est un don particulier surajouté à la nature et la plaçant vis-à-vis de Dieu dans un état d'amitié supérieur qui est le fruit de la grâce. Tous s'accordent à reconnaître que l'homme fut *créé* dans la justice ou la rectitude naturelle; mais il en est quelques-uns qui ont cru qu'il ne fut pas orné de la sainteté et par conséquent élevé à l'état surnaturel à l'instant même de sa création (1). C'est pour cela que le concile de Trente, qui parle de l'état surnaturel du premier homme, s'est contenté de dire qu'il fut *établi* (*constitutus*) dans cet état, sans vouloir résoudre la question de savoir s'il y fut établi au moment même de sa création (2).

Tout le monde comprend aisément la possibilité de distinguer entre la justice ou la rectitude naturelle et la sainteté ou la justice surnaturelle, et l'on verra dans la suite que cette distinction n'est pas sans importance. On conçoit que Dieu ait pu créer l'homme dans un état d'intégrité naturelle, tournant son intelligence vers le vrai et sa volonté vers le bien, réglant d'après les lois de la raison les rapports de l'âme et du corps, établissant enfin son être tout entier dans un état de droiture, d'ordre et d'harmonie, mais sans l'élever aussitôt au-dessus des exigences essentielles de la nature humaine, sans le faire entrer

(1) Voir Dominicus Soto, *De natura et gratia*, lib. I, c. 5, et Bellarmin, *De gratia primi hominis*, c. III.
(2) Voir Pallavicin, *Hist. conc. Trid.* lib. VII, c. 9.

dans des relations plus hautes et plus étroites avec son Auteur; c'eût été *l'état de nature pure,* pour me servir de l'expression consacrée, mais de nature saine et intègre.

Nous croyons toutefois avec la plupart des théologiens que Dieu a fait l'homme sur un autre plan, et que notre premier père ne fut pas un seul instant dans un état purement naturel; nous croyons qu'au moment même où il sortit des mains de Dieu, sa nature était ornée et rehaussée par l'éclat des dons de la grâce. C'est là ce qui nous semble ressortir de plusieurs passages de l'Écriture. Ainsi l'apôtre saint Paul, écrivant aux fidèles d'Ephèse, leur dit : *Renouvelez-vous dans l'intérieur de votre âme, et revêtez-vous de l'homme nouveau, qui a été créé selon Dieu dans une justice et une sainteté véritable* (1). — Le même apôtre écrit aux chrétiens de Colosses : N'usez point de mensonge les uns envers les autres; *dépouillez le vieil homme avec ses œuvres, et revêtez-vous de l'homme nouveau, de cet homme qui se renouvelle pour la connaissance selon l'image de celui qui l'a créé* (2). — Cette pensée se reproduit très-fréquemment dans le nouveau Testament; le chrétien y est ordinairement représenté comme renouvelé en Jésus-Christ, comme un homme rétabli par la rédemption dans l'état où se trouvait l'humanité avant la chute; or les écrivains inspirés parlent constamment de

(1) « Renovamini autem spiritu mentis vestrae, et induite novum hominem, qui secundum Deum creatus est in justitia et sanctitate veritatis. » *Ephes.* IV. 23, 24.

(2) « Nolite mentiri invicem, expoliantes vos veterem hominem cum actibus suis, et induentes novum, eum qui renovatur in agnitionem secundum imaginem ejus qui creavit illum. » *Coloss.* III, 9, 10.

cet état comme de l'état où l'homme fut créé. Dieu, en créant l'homme, le fit juste et saint; l'homme perdit par sa faute cette justice et cette sainteté originelles, mais Jésus-Christ est venu les lui rendre et le rétablir ainsi dans son état primitif : telle est, ce nous semble, la véritable pensée des passages cités de saint Paul et d'une foule d'autres que l'on rencontre dans le nouveau Testament. L'homme fut donc créé, non pas dans un état purement naturel, mais dans un état surnaturel.

Au reste il est de foi que si l'homme ne fut pas créé dans cet état, il y fut promptement établi; tous les docteurs catholiques sont d'accord sur ce point. En sorte que ce qu'on appelle *l'état primitif* de l'homme dans le paradis terrestre est, de l'aveu de tous, un état surnaturel.

Quelle était donc la condition de notre premier père en cet heureux état? « La révélation, répond le célèbre Mœhler, peut seule résoudre cette question. Telle est une partie de la triste destinée qui pèse sur l'enfant d'Adam séparé de son divin auteur, il est pour ainsi dire étranger à lui-même; il ne sait avec certitude, ni ce qu'il fut dans sa condition première, ni ce qu'il est dans sa condition présente. Au milieu de ces profondes ténèbres, s'il veut comprendre son origine, il doit fixer ses regards sur l'homme renouvelé en Jésus-Christ : car sa réhabilitation n'est que son rétablissement dans l'état primitif; seulement la sainteté et la justice, qui étaient l'apanage d'Adam sans qu'il en eût pleinement conscience (1), deviennent présentes au sens intime et le fruit de la libre coopération

(1) L'auteur veut dire par là qu'Adam jouissait de l'innocence comme jouit de la santé l'homme qui n'a jamais soupçonné la maladie.

à la grâce. La connaissance de ce que le Sauveur nous a rendu révèle donc ce qui nous fut donné dans le commencement (1). » C'est ce que nous avons vu tout à l'heure avec saint Paul.

Toutefois l'homme régénéré en Jésus-Christ, quoique rétabli dans l'état surnaturel de justice et de sainteté où était Adam avant sa chute, ne recouvre point toutes les prérogatives qui y étaient alors attachées. Nous l'avons déjà dit, pour la volonté comme pour l'intelligence le premier homme était parfait : il connaissait le vrai et aimait le bien, il connaissait Dieu, il l'aimait, et cet amour n'était contrarié par aucune affection désordonnée, par aucune passion, par aucun mouvement mal réglé. En ce moment auguste et solennel de l'humanité naissante, toutes les puissances de l'esprit et du cœur de l'homme s'épanouissaient pures et sans tache aux premiers rayons du soleil divin qui leur envoyait la lumière, la chaleur et la vie. L'homme ne connaissait pas encore ce combat, cette guerre cruelle qui le divise et l'arme contre lui-même; il ignorait cette lutte douloureuse d'une partie de son être contre l'autre ; il n'était alors que l'œuvre de Dieu, et Dieu n'est point l'artisan du désordre; tout ce qui sort de ses mains est pur et harmonieux; le trouble et la dissonance viennent d'une source créée, et s'ils déchirent aujourd'hui la nature humaine, n'en doutons point, ils sont l'ouvrage de l'homme et non de Dieu.

A l'origine un ordre parfait régnait dans toute la nature de l'homme. Le corps obéissait à l'âme, les affec-

(1) *La Symbolique*, liv. I, chap. I, § 1er.

tions sensibles étaient pleinement soumises à la loi du libre arbitre : il choisissait sans contrainte ce que la raison éclairée d'en haut offrait à ses délibérations, et dirigeait avec un empire absolu tous ces mouvements qui aujourd'hui assistent à nos conseils, et trop souvent les dominent, ou du moins les traversent et les embarrassent. Dans l'homme primitif la paix était entière, et cette paix était le résultat de l'ordre et de l'harmonie qui régnaient dans toute sa personne. Il est dans l'ordre que la raison domine et gouverne les sens, que la partie inférieure de notre être ne se révolte point contre la partie supérieure; toute lutte, toute révolte de ce genre atteste un désordre, une désorganisation; et le désordre ne parut sur la terre qu'au moment où l'homme l'y introduisit en se détachant de Dieu pour se concentrer en lui-même. Sitôt que l'homme tenta de se soustraire à l'empire si légitime de Dieu, l'harmonie fut brisée, le trouble s'empara de tout son être : la raison avait été infidèle à son Auteur, elle trouva les sens rebelles à sa voix, sa désobéissance entraîna la révolte du corps; la lutte de l'homme contre Dieu engendra cette lutte intestine de l'homme contre lui-même, si énergiquement dépeinte par saint Paul dans l'Épître aux Romains, et que Racine a admirablement exprimée dans ces deux vers si connus :

Mon Dieu, quelle guerre cruelle !
Je trouve deux hommes en moi !

Ces deux hommes n'existaient point avant la chute. La concupiscence ne faisait point sentir son triste et honteux aiguillon; et le corps, pur et saint dans

toutes ses parties, ne présentait absolument rien dont l'âme eût à rougir. Aussi la Genèse nous apprend qu'avant le péché Adam et Ève étaient nus et ne rougissaient point (1), Sur quoi saint Augustin reprend : « Non que cette nudité leur fût inconnue, mais elle n'était pas encore honteuse. Alors la concupiscence ne sollicitait pas les organes malgré la volonté; alors la chair par sa désobéissance ne se levait pas en témoignage contre la désobéissance de l'homme. Car ils n'avaient pas été créés aveugles, comme le vulgaire ignorant se l'imagine. L'homme voit les animaux et les nomme; la femme « voit que le fruit défendu est un aliment agréable au goût et aux yeux. » Leurs yeux étaient donc ouverts, excepté sur ce point. Rien n'avait appelé leur connaissance sur ce voile dont la grâce les couvrait, quand les membres ne savaient pas encore résister à la volonté. Cette grâce se retire, la désobéissance est le châtiment de la désobéissance; il se manifeste dans le mouvement du corps une impudente nouveauté, et leur nudité devient une honte; leur attention s'éveille, ils demeurent confus. Et c'est pourquoi l'Écriture ajoute, après le récit de cette éclatante transgression du commandement divin : « Et leurs yeux s'ouvrirent, et ils entrelacèrent des feuilles de figuier, et ils s'en firent une ceinture. » *Leurs yeux s'ouvrirent,* dit l'Écriture, non pour voir, car précédemment ils voyaient; mais pour distinguer entre le bien dont ils étaient déchus et le mal où ils étaient tombés. Aussi cet

(1) « Erat autem uterque nudus, Adam scilicet et uxor ejus; et non erubescebant. » *Genes.* II, 25.

arbre même, dont le fruit prohibé devait révéler cette funeste connaissance, s'appelait l'arbre de la science du bien et du mal. Car l'expérience douloureuse de la maladie rend plus sensible le charme de la santé. *Ils connurent* donc *qu'ils étaient nus*, c'est-à-dire dénués de cette grâce qui leur voilait la nudité de leurs corps, où la loi du péché ne soulevait aucune révolte contre l'esprit (1). »

La concupiscence charnelle est le fruit du péché; quand l'homme sortit des mains de Dieu, il ne la connaissait point.

Ce que nous venons de dire peut donner une idée du bonheur qui devait être le partage de l'homme dans cet état primitif. Arrêtons-nous encore un instant à considérer ce qui résulte de la doctrine catholique sur cette heureuse condition de nos premiers parents.

§ III.

Bonheur de l'homme primitif. — Paradis terrestre.

« Suivant l'historien sacré, dit Mgr Gerbet, la perfection de l'homme primitif se composait de deux espèces de dons, spirituels et corporels. Exempt du penchant au mal, et par là même des souffrances morales, l'homme était en communication intime avec Dieu : voilà pour l'âme. Exempt des souffrances physiques et de la mort, il était en rapport avec un monde extérieur plus beau, plus parfait, avec une nature matérielle qui ne renfermait

(1) *Civ. Dei*, lib. XIV, 17.

encore aucune de ces forces ennemies et destructives qui font la guerre au genre humain : voilà pour le corps. Le bonheur primitif, dont la Genèse nous indique les principaux traits, n'était ni purement spirituel, ni purement sensible : il n'y a dans le récit de Moïse, ni le mysticisme exagéré de l'Inde, ni le sensualisme. Tout l'homme était heureux, parce que tout en lui venait de Dieu (1). » Avant la chute, l'homme était heureux dans son âme et dans son corps ; le mal physique n'existait pas plus que le mal moral, le premier n'est que la suite et la conséquence du second. Dieu, dit l'Écriture, n'a point créé la mort. Non, l'homme primitif n'était point sujet aux infirmités, aux maladies, à toutes ces faiblesses et ces misères qui ne sont que le prélude de la mort, et qui, selon la remarque d'un saint Père, semblent faire de la vie elle-même une mort continuelle : le corps était, comme l'âme, exempt de faiblesse, à l'abri de toute souffrance, parce que tout était dans l'ordre, et toute douleur, toute peine suppose un désordre. Adam, s'il fût demeuré fidèle à Dieu, ne devait subir ni la mort ni ce qui touche de près ou de loin à la mort. « Qui pourrait en effet s'imaginer, dit Moehler, que la mort soit quelque chose de naturel ; la mort qui fait frémir l'homme d'horreur, contre laquelle tout notre être se révolte? La nature redoute-t-elle ce qui lui est conforme? La nature se fuit-elle elle même (2)? »

On considère ici la nature humaine non pas telle qu'elle aurait pu être, mais telle que Dieu l'a faite réellement, unie à la grâce et destinée ainsi à l'immortalité. A ce

(1) *Vues sur le dogme catholique de la pénitence,* chap. I.
(2) *Symbolique, loc. cit.*

point de vue, qui est celui de la réalité, il est très-vrai de dire que la mort n'est pas naturelle à l'homme, et que s'il meurt aujourd'hui, c'est qu'il a violé une loi de sa nature : la mort est une condamnation et non un effet de la nature. C'est ainsi que la Genèse nous la présente : Dieu défend à Adam de manger du fruit de l'arbre du bien et du mal, *sous peine de mort* (1). La mort est, suivant l'énergique expression de saint Paul, *la solde du péché*, — *stipendium peccati mors*. Si l'homme ne fût pas devenu prévaricateur, il eût passé, après le temps de l'épreuve, sans crise et sans douleur, à une fidélité sans bornes, fruit de sa soumission à la volonté de son Dieu ; la mort n'aurait pas dû servir de pont à ce passage.

L'Écriture, en nous peignant le bonheur de l'homme primitif, le représente placé dans un jardin de délices, connu généralement sous le nom de *paradis terrestre*. Certains écrivains ont voulu ne voir dans cette dénomination qu'un symbole, une figure de la félicité dont jouissait l'humanité à son berceau ; mais la manière si positive et si précise dont s'exprime la Genèse repousse une pareille interprétation ; le récit de l'écrivain sacré doit être entendu dans un sens littéral, sinon je ne vois plus de raison de ne pas prendre pour de pures allégories tous les récits que renferme la sainte Écriture. Aussi les Pères et les théologiens catholiques ont généralement pris à la lettre ce que Moïse rapporte de ce jardin de délices où Dieu avait placé nos premiers parents.

(1) *Gen.* II, 17

Rappelons les principaux traits du récit mosaïque. « Le Seigneur Dieu avait planté dès le commencement *un jardin de délices* (1), dans lequel il mit l'homme qu'il avait formé. Et le Seigneur Dieu avait produit de la terre toutes sortes d'arbres beaux à la vue, et dont le fruit était agréable au goût; et il avait fait naître un arbre de vie au milieu du jardin et un arbre de la science du bien et du mal. Et un fleuve sortait d'Éden *(du lieu de délices)* pour arroser le jardin; et ce fleuve, en sortant de là, se partage en quatre branches.... Le Seigneur Dieu prit donc l'homme et le mit dans le jardin d'Éden, afin qu'il le cultivât et le gardât (2). » — Je demande s'il est possible de ne voir dans ce récit qu'une allégorie sans renverser toutes les règles de la grammaire et de la logique. Je ne parle pas ici des rationalistes, qui, ne reconnaissant pas la divine inspiration de l'Écriture, veulent ne voir que des allégories et des mythes dans tous les récits qui ne satisfont pas leur raison dévoyée; avec eux la question devrait être prise de plus haut.

Il y eut donc réellement à l'origine un jardin (un *paradis*, du mot grec παραδεισος) où Dieu se plut à réunir tout ce qui pouvait contribuer au bonheur de l'homme; et ce jardin fut le séjour de nos premiers parents. Là ils vivaient heureux; rien ne les contrariait ni du côté de l'âme, ni du côté du corps, ni du côté de la nature extérieure; tout, au contraire, concourait à leur procurer les plus douces jouissances. « L'homme, dit saint Augus-

(1) Dans l'hébreu on lit : à Eden; c'est un nom propre, mais qui signifie *délices*.

(2) *Gen.* II, 8-16.

tin, vivait dans le paradis comme il voulait, tant qu'il conformait sa volonté au commandement divin. Il vivait, jouissant de Dieu, et bon de sa bonté. Il vivait sans besoins, et il dépendait de lui de vivre toujours ainsi. L'aliment s'offrait à sa main et le breuvage à ses lèvres, pour prévenir la faim et la soif; l'arbre de vie l'abritait contre les ravages de la vieillesse. Aucune corruption en son corps ou dont son corps fût l'origine, n'affligeait d'angoisses cruelles sa sensibilité. Il n'avait à craindre ni maladie au dedans, ni blessures au dehors. Santé parfaite en sa chair, tranquillité souveraine en son âme. Le froid et le chaud étaient inconnus dans le paradis, et son heureux habitant ignorait ces intempéries de désirs et de craintes qui altèrent la bonne volonté. Exempt de tristesse et de vaines joies, il puisait ses intarissables allégresses à la source éternelle,— Dieu même qu'il aimait d'une ardente charité, allumée au foyer d'un cœur pur, d'une conscience innocente et d'une foi sincère. Société conjugale unie par les liens d'un chaste amour; *harmonieuse activité de l'âme et du corps;* facile observation du commandement divin. La fatigue ne condamnait pas l'homme au repos; il ne cédait pas malgré lui à l'accablement du sommeil (1). »

Dans le paradis terrestre, l'homme ne vivait point dans l'oisiveté, mais, selon la belle expression de saint Augustin, dans une harmonieuse activité de l'âme et du corps. Le travail a toujours été la destinée de l'homme, et quand même il ne serait pas tombé du trône où Dieu

(1) *Civ. Dei*, lib. XIV, 26.

l'avait placé, il aurait dû travailler la terre dont il était le roi; seulement ce travail n'aurait rien eu de pénible ni de fatiguant, ce n'eût pas été ce travail à la *sueur du front* auquel il est aujourd'hui condamné.

« En décrivant l'abondance des biens dont ils jouissaient, dit Mgr Gerbet, la plupart des cosmogonies profanes nous représentent les premiers hommes comme coulant leurs jours dans une sorte de béatitude oisive, ou du moins comme n'exerçant aucune action sur la nature, qui s'empressait d'elle-même de leur prodiguer tous ses dons. De son côté, la Genèse nous apprend que l'homme, bien qu'il fût placé dans un jardin de délices, devait néanmoins le *travailler*. Le travail dont il était exempt, c'était le travail à la *sueur du front,* le travail contre les ronces et les épines, tristes images de tous les obstacles qui fatiguent et quelquefois ensanglantent la main de l'industrie humaine. Mais l'homme, roi de la nature, n'en devait pas moins la gouverner par un travail sans peine, parce qu'il était sans résistance. Ce n'était pas une lutte contre une matière rebelle, mais la culture et comme l'éducation d'une matière docile. Il devait l'élever à lui en lui imprimant le sceau de son intelligence, lui communiquer en quelque sorte une vie supérieure, en la rendant l'exécutrice de ses volontés. Dans les traditions profanes, les rapports primordiaux du genre humain avec la nature sont envisagés dans un point de vue presque épicurien, dans le seul point de vue des jouissances de l'homme. Dans la Genèse de Moïse, l'homme primitif exerce, au sein des jouissances, une noble fonction sur les créatures inférieures qui les lui procurent. Il est le ministre de Dieu

dans le gouvernement des animaux, des plantes et des éléments terrestres. Par là se révèle le véritable caractère de la royauté de l'homme sur l'univers matériel. Les plus gracieuses peintures de l'âge d'or sont bien pâles près de ce magnifique éclair de vérité (1). »

L'homme innocent exerçait sur l'univers matériel une véritable royauté, tous les êtres inférieurs étaient ses sujets; et, pour nous servir des paroles de l'Écriture, *la terre, les poissons de la mer, les oiseaux du ciel, et tous les animaux qui se meuvent sur la terre* étaient soumis à son empire (2). Cette merveilleuse souveraineté ne rencontrait aucun obstacle, elle s'exerçait sans entrave, la nature entière s'inclinait devant elle. L'ordre régnait à tous les degrés de la création : l'homme était soumis au Créateur, et les créatures inférieures obéissaient à la voix de l'homme, qui était pour elles le représentant de Dieu.

Voilà, dans leur ensemble, les magnifiques idées que le catholicisme nous donne de l'état primitif de l'espèce humaine. Interrogeons maintenant les doctrines de l'hérésie et du rationalisme.

(1) *Loc. cit.*
(2) *Gen.* I, 28.

CHAPITRE II.

Des adversaires de la doctrine catholique.

§ I.

Des hérétiques.

L'Église a dû défendre contre plusieurs hérétiques la pureté de sa foi sur l'état primitif de l'homme. Au quatrième siècle, les Pélagiens, dont la doctrine générale nous apparaît sous les traits d'un demi-rationalisme, soutinrent que l'état d'Adam avant son péché n'était pas différent de celui où nous naissons tous aujourd'hui ; ils niaient que la nature humaine eût été, à l'origine, élevée à un état surnaturel, et ils n'admettaient pas même cette intégrité naturelle que nous avons définie plus haut en parlant de la possibilité d'un état purement naturel. Conséquents à ce principe, ces sectaires ne reconnaissaient point le dogme du péché originel ; ce dogme était pour eux un non-sens, puisqu'à leurs yeux l'homme n'avait rien perdu.

Les hérétiques du seizième siècle s'accordèrent avec

les Pélagiens pour nier que l'état primitif de l'homme fût un état surnaturel ; mais ils s'en formèrent toutefois une idée bien différente. Luther et Calvin reconnaissaient avec les catholiques que l'homme primitif était pur, juste, saint, heureux dans son corps et dans son âme ; mais ces prérogatives n'étaient point pour ces Réformateurs le fruit de la grâce, elles étaient purement naturelles. Nous verrons plus tard les conséquences de cette doctrine par rapport au péché originel. « Adam était donc juste et saint dans le paradis terrestre, dit Mœhler en exposant la doctrine luthérienne, mais en quoi consistait sa sainteté et sa justice? C'est ici que commence la première contrariété doctrinale entre les catholiques et les protestants. Luther sembla prendre à tâche de contredire l'école sur tous les points. Contre les scolastiques qui voyaient un attribut accidentel dans la justice primitive, il avança que cette prérogative appartenait à la nature de l'homme, formait une partie de son essence, *esse de natura, de essentia hominis;* et niant également qu'elle lui eût été donnée comme un don surnaturel, par la grâce, il prétendit qu'elle était simplement l'œuvre de ses facultés naturelles, le fruit de ses efforts. L'homme encore pur, disait-il, possédait, dans l'heureuse condition de son origine, tout ce qui pouvait le rendre agréable à Dieu. Par une vertu qui lui était propre, son corps se trouvait dans une harmonie parfaite avec la raison, et tout son être dans un rapport intime avec le ciel. Ses facultés religieuses, surtout, devaient se développer au plus haut dégré ; par cela seul qu'il les possédait dans son être, il avait la connaissance de Dieu, l'amour de Dieu, la confiance de Dieu ;

si bien qu'il pouvait de lui-même, sans aucun secours surnaturel, se mettre en rapport avec son Créateur, accomplir la loi divine et pratiquer toutes les vertus (1). » En un mot, le moine de Wittemberg, mêlant les choses les plus distinctes, confondit la nature et la grâce, l'ordre naturel et l'ordre surnaturel ; et s'inscrivant en faux contre toute la tradition chrétienne sous prétexte d'écarter de vaines subtilités scolastiques, il ne vit plus dans les sublimes prérogatives dont la bonté de Dieu avait orné la nature de nos premiers parents que des qualités essentielles de l'homme et inhérentes à sa nature. Calvin et les autres chefs de la Réforme suivirent fidèlement Luther sur ce point.

Plus tard, un théologien belge, dont la doctrine acquit une triste célébrité, tomba dans la même erreur. Baïus confondit comme Luther l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, et ne vit non plus dans l'état primitif de l'homme qu'un état purement naturel.

Peu de théologiens protestants défendent encore aujourd'hui les symboles et les professions de foi fixés au XVI[e] siècle par les patriarches de la Réforme ; depuis lors les esprits ont fait du chemin, et les anciennes doctrines ne comptent plus que de bien rares partisans. Depuis près d'un siècle, la théologie protestante a pris, surtout en Allemagne, une direction toute rationaliste ; et de nos jours la plupart des théologiens ne sont plus guère que des philosophes parlant Écriture sainte.

(1) *Symbolique*, liv. I, chap. I, § II. — Luther, *In Genes.*, c. III. *Opp.* ed. Jen. tom. I, p. 83 ; *Apol.*, *De peccato originali*, § 7.

Je ne m'arrêterai pas à caractériser la doctrine de ces écrivains sur l'état primitif de l'homme ; nous avons entendu les théologiens proprement dits, écoutons ceux qui veulent n'être que philosophes et qui professent ouvertement le rationalisme.

§ II.

Des incrédules.

Je ne parlerai pas des doctrines ignobles qui ont régné dans le cours du XVIIIe siècle ; le rationalisme contemporain a généralement abandonné du moins la crudité de la forme sous laquelle elles se sont produites, et il repousserait comme une injure toute assimilation avec le grossier matérialisme du siècle de Voltaire. L'apologiste chrétien doit accepter avec bonheur ces protestations, elles prouvent la flétrissure imprimée par l'opinion publique au front de l'école voltairienne. Ne troublons donc pas la cendre des morts, laissons dormir en paix le noble patriarche de Ferney et son illustre lignée. Bornons-nous à interroger les doctrines vivantes et telles qu'elles sont formulées aujourd'hui par les représentants les plus sérieux de l'incroyance.

Commençons par noter que le caractère général du rationalisme est de rejeter l'ordre surnaturel : à travers les mille nuances qui distinguent les divers interprètes du rationalisme, vous remarquerez toujours ce fond commun à tous ; ils n'admettent que l'ordre naturel, tout ce qui sort de là est rélégué sans examen préalable au rang

des chimères et des fables. Nul rationaliste ne peut donc accepter l'enseignement catholique sur l'état surnaturel du premier homme, un pareil enseignement est nécessairement incompatible avec une philosophie qui fait de la raison et de la nature humaine la règle et la mesure de toutes choses. Mais laissons ce côté du rationalisme, il concerne également tous les dogmes et toutes les pratiques surnaturels de la religion chrétienne. Contentons-nous de demander à nos adversaires quel fut ce qu'ils appellent l'état naturel du premier homme.

Selon l'enseignement catholique, l'homme fut créé parfait, et dès le premier moment de son existence il fut initié par son Auteur à la connaissance de la vérité; c'est cette initiation primordiale que nos docteurs nomment révélation primitive. Quelle est donc à cet égard la doctrine du rationalisme? Le rationalisme repousse et condamne cette révélation primitive de Dieu à l'homme comme attentatoire aux droits de la raison et de la philosophie : l'homme, jeté sur la terre dans l'ignorance de Dieu, de soi-même, de sa destinée, a dû être seul l'artisan de ses connaissances; il a dû, par son propre travail, développer son intelligence, acquérir des idées et se créer le langage pour les exprimer. Voilà ce qu'enseigne le rationalisme, telle est la thèse obligée de tous ses interprètes. Tous, je le sais, n'osent pas l'énoncer avec franchise; mais les principes qu'ils professent les y ramènent forcément. Qu'ils l'avouent ou non, leurs théories supposent que l'esprit humain a eu pour point de départ l'ignorance absolue, et a dû se développer par lui-même, en vertu de l'énergie inhérente à sa nature. Parcourez les

ouvrages écrits par les rationalistes les plus sérieux de notre époque, et si vous ne vous laissez pas payer de mots sonores qui n'engagent à rien, vous reconnaîtrez tout de suite qu'il n'y a sur ce point aucune divergence réelle entre eux et que telle est bien la véritable pensée de tous.

Écoutez Jouffroy, l'écrivain le plus sérieux de l'école éclectique : « Les époques les plus reculées, dit-il, sont aussi celles où l'humanité nous paraît la plus voisine de l'ignorance absolue. Nous voyons cette ignorance se dissiper un peu à mesure qu'elle s'éloigne de son berceau... Il semble suivre de là que *l'ignorance absolue a été le point de départ de l'intelligence humaine,* et que la science absolue est le terme vers lequel elle aspire et auquel il est de sa destinée d'aboutir. *Ces deux inductions sont vraies, sauf quelques restrictions.* On trouve dans l'intelligence humaine des notions que l'expérience n'a pu lui donner ; et, quand on examine la nature de ces notions, on s'aperçoit que sans elles nous ne pourrions rien comprendre aux choses que l'expérience nous révèle. Il résulte invinciblement de cette double observation que ces notions n'ont point été *acquises* par l'intelligence humaine, mais lui ont été *données* en même temps que les facultés par lesquelles elle concevait... L'intelligence humaine n'est donc pas partie de l'ignorance absolue ; elle n'a pas été poussée en face du monde avec la faculté de le connaître pour toute arme; elle portait aussi en elle les *notions premières* indispensables pour le comprendre, notions qui lui ont successivement apparu à mesure que l'occasion s'est présentée. Ces *notions innées composent ce qu'on appelle la raison* et constituent l'être raisonnable... L'homme

n'est capable d'apprendre et de savoir que par elles (1). » — On le voit, Jouffroy repousse nettement toute révélation primitive; il pense que le premier homme naquit dépourvu de toute connaissance et dut à sa seule industrie son développement intellectuel. Car ces notions innées dont il parle ne sont point des connaissances; l'enfant qui vient d'apparaître à la lumière en est doué, sans que pourtant il connaisse encore quoi que ce soit. Nous admettons avec Jouffroy qu'antérieurement à toute expérience et à tout enseignement il y a dans notre âme des idées universelles, nécessaires et absolues; nous croyons même que sans la présence de ces idées justement appelées *innées* ni l'expérience ni l'enseignement ne seraient possibles : c'est là un sentiment commun à tous les philosophes de l'école spiritualiste, et nous nous faisons gloire d'appartenir à cette école. Mais, encore une fois, des idées innées ne sont point des connaissances; et Jouffroy croit réellement que l'ignorance absolue fut le point de départ de l'humanité.

M. Cousin professe la même opinion; il nie comme Jouffroy la révélation primitive. Il est vrai que l'illustre chef de l'Eclectisme français ne s'exprime pas toujours avec la même netteté que son disciple, le terme de révélation se trouve même fréquemment sous sa plume; mais savez-vous ce que ce terme désigne dans la pensée de M. Cousin? Rien autre chose que le développement spontané et instinctif de l'esprit humain. Ecoutez-le. « Il en est du genre humain comme de l'individu. Une révélation

(1) *Nouveaux mélanges philosophiques*, p. 9-10.

primitive éclaire le berceau de la civilisation humaine. Toutes les traditions antiques remontent à un âge où l'homme, au sortir des mains de Dieu, en reçoit immédiatement toutes les lumières et toutes les vérités, bientôt obscurcies et corrompues par le temps et par la science incomplète des hommes. C'est l'âge d'or, c'est l'Eden que la poésie et la religion placent au début de l'histoire, *image vive et sacrée du développement spontané de la raison dans son énergie native, antérieurement à son développement réfléchi* (1). » Ainsi, d'après M. Cousin, l'histoire de la révélation primitive n'est qu'un mythe, un symbole, une allégorie, qui représente le développement spontané de la raison humaine.

Voici en deux mots toute la pensée du chef du rationalisme français, telle qu'elle ressort de l'ensemble de ses écrits. Il n'y a pas eu de révélation primitive, l'homme s'est développé de lui-même; le premier fruit de ce développement a été l'enfantement des religions : de là ces mythologies de l'antique Orient. Puis la raison, à mesure qu'elle grandissait, s'est repliée peu à peu sur elle-même et a fini par engendrer la philosophie, qui est la forme la plus élevée du développement intellectuel. « L'instinct intellectuel, dit le célèbre philosophe, *révéla* à l'Orient un certain nombre de vérités supérieures, dont la forme primitive fut cette forme populaire qui parle aux sens plus qu'à l'esprit, et voile ce qu'elle ne peut encore démontrer; je veux dire cette vieille *mythologie* que je ne crois point du tout l'œuvre calculée, ou la ressource de quelques

(1) *Introd. à l'hist. de la philos.*, VII[e] leç.

sages, ou de quelques castes pour éclairer ou pour enchaîner les peuples, mais *le fruit nécessaire du premier développement de la réflexion naissante* excitée par l'instinct intellectuel qui lui révélait la vérité, et en même temps retenue encore par sa faiblesse dans le monde extérieur, qui lui imposait ses images et par conséquent le symbole (1). » Voilà par où le genre humain a commencé. M. Cousin résume lui-même dans ces quelques mots les principes de sa théorie sur le développement intellectuel et moral de l'homme : « La spontanéité... est le phénomène qui donne naissance immédiatement à la religion, et qui, indirectement et par la réflexion, qui s'appuie sur elle, contient et engendre la philosophie (2). » — « La religion et la philosophie sont donc les deux grands faits de la pensée humaine... La religion précède, vient ensuite la philosophie. Comme la réflexion a pour base l'intuition spontanée, de même la philosophie a pour base la religion; mais, sur cette base, elle se développe d'une manière originale (3). » — La religion et la philosophie sont également le produit de l'esprit humain; mais la première est le fruit de l'esprit humain encore dans la faiblesse de l'enfance, tandis que la seconde le suppose dans la force de l'âge mûr.

Deux des plus fidèles disciples de M. Cousin, MM. Damiron et Saisset, reproduisent exactement la pensée du maître. M. Damiron repousse comme antiphilosophique

(1) *Fragments philos.*, tom. 1, p. 240-241.
(2) *Cours d'Hist. de la philos.*, IVe leç.
(3) *Ibid.* IIe leç.

la doctrine de M. de Bonald qui réclame l'intervention de Dieu pour expliquer l'origine du langage et celle de la connaissance; c'est là du mysticisme, dit-il, et non de la philosophie. Mais voulez-vous savoir comment l'ingénieux interprète de *la philosophie* explique, avec l'origine du langage, le développement primitif de l'esprit humain? Rien de plus simple; écoutez : « Quant à la difficulté que M. de Bonald voit à expliquer la langue des premiers hommes autrement que comme un don primitif du Créateur, voici comment on pourrait la résoudre : les premiers hommes ne sont pas nés parlant, pas plus qu'ils ne sont nés *se souvenant* (1) ; mais ils avaient la faculté de parler comme ils avaient celle de se souvenir; *la pensée leur est venue, parce qu'il était dans leur nature de l'avoir; et, quand ils l'ont eue, ils l'ont exprimée.* Chacun a bientôt remarqué en soi le rapport intime et constant de la pensée aux mots, de certaines pensées à certains mots, et, voyant son semblable se servir de mots analogues ou identiques, a naturellement conclu dans cet autre lui-même des idées analogues ou identiques aux siennes (2). » — A la bonne heure, voilà de la philosophie et non plus du mysticisme, voilà ce qu'on peut appeler une explication philosophique! Nous discuterons plus tard cette *philosophie* de M. Damiron et de ses amis, nous devons nous borner pour le moment à l'exposer.

(1) Je me permettrai de dire à M. Damiron que cette comparaison ne me semble rien moins que philosophique; je ne comprends pas trop de quoi un homme qui commence d'exister pourrait se souvenir!

(2) *Essai sur l'Hist. de la philos. en France au* XIXe *siècle,* tom. I, p. 291.

M. Saisset reproduit jusqu'aux expressions de M. Cousin sur l'origine purement naturelle de la religion : « L'instinct moral et religieux, dit-il, l'instinct du divin, voilà ce qu'il y a de primordial dans l'homme, ce qui est antérieur et supérieur à toute religion et à toute philosophie, ce qui devient l'aliment et le fondement de toute croyance religieuse et de toute spéculation philosophique... Si l'homme se contentait de cet instinct confus, il resterait plongé dans une éternelle enfance, il manquerait sa destinée, il rendrait inutile le don le plus parfait que Dieu ait fait à la créature ; la Providence y a pourvu. *Il est dans la nature de l'instinct moral et religieux de se développer avec énergie. Le premier produit de ce développement, c'est ce qu'on appelle une religion.* Point de peuple, point d'individu sans religion..... Le fonds commun de toute religion comme de toute philosophie, c'est l'invincible besoin qui pousse l'homme à développer cet instinct de sa nature, l'instinct du divin. En ce sens, toutes les philosophies et toutes les religions sont unes ; mais la nature humaine est diverse selon les temps et selon les lieux, et il y a dans la suite des générations une transmission perpétuelle de croyances et d'idées, un développement, un progrès. De là, la diversité des philosophies et des religions, diversité régulière, soumise à des lois qui sont les lois mêmes de la nature humaine (1). »

Dieu n'apparaît nulle part, la religion et la philosophie sont également l'ouvrage de l'esprit humain, et celui-ci se

(1) *Revue des Deux Mondes,* mars 1845.

développe de lui-même, d'une façon toute spontanée.

Je crois superflu d'interroger d'autres interprètes du rationalisme, ils ne feraient que nous répéter ce que nous venons d'entendre. Tous, à quelqu'école qu'ils appartiennent et quelques soient leurs divergences sur d'autres points, s'accordent à rejeter la révélation que le christianisme place au berceau de l'humanité; l'indépendance de la raison leur sert de signe de ralliement, et ils croiraient trahir la cause de la philosophie en reconnaissant que l'esprit humain n'a pas tout découvert par lui-même. Cette entière indépendance de la raison est un dogme qui, pour tous les rationalistes, a la valeur d'un axiome.

Ainsi, au moment de sa création, le premier homme ne savait rien, et Dieu ne lui révéla rien ni dans l'ordre moral et religieux, ni dans l'ordre physique; le Créateur ne se fit pas même connaître à sa créature, il ne lui enseigna ni ce qu'elle devait croire, ni ce qu'elle devait pratiquer, ni la fin qu'elle devait atteindre : il la condamna à *découvrir* par son propre travail et les dogmes de la religion et les règles des mœurs. Aussi que de douloureux tâtonnements, que d'essais malheureux, que d'aberrations avant que l'homme parvînt à trouver et à fixer le vrai symbole religieux! « L'hypothèse d'une religion parfaite, dit M. Saisset, antérieure à la civilisation, ne soutient pas l'examen. Quels sont les dogmes de cette religion? Un Dieu spirituel, unique, intelligent, libre et bon, qui aime également tous les hommes. Or, il est clair qu'avant le christianisme les hommes ne connaissaient pas ce Dieu. Nous ne trouvons partout que des

dieux nationaux et limités. Le Jéhovah du mosaïsme lui-même est un dieu local (1). »

L'humanité n'a donc pas commencé par connaître la vraie religion, cette *découverte* a été le fruit de longs et pénibles efforts, elle a été le couronnement des progrès religieux de l'esprit humain. Tel est le symbole du rationalisme. Nous allons en examiner sur-le-champ la valeur; nous allons voir, à la lumière même de la raison, au nom de laquelle on le présente, s'il peut soutenir la comparaison avec le symbole catholique.

(1) *Loc. cit.*— Si M. Saisset avait lu la Bible, il ne parlerait pas ainsi de Jéhovah.

CHAPITRE III.

Considérations rationnelles sur la doctrine catholique et sur la doctrine rationaliste.

Lorsqu'on admet un Dieu infiniment bon et infiniment sage, auteur du monde, cause parfaite de tout ce qui existe, rien de plus rationnel que l'état où la doctrine catholique nous montre le premier homme. L'homme est le chef-d'œuvre de la création, et tandis qu'autour de lui tout est harmonieux et pur, tandis que dans le reste de la création tous les êtres, obéissant aux lois de leur nature, accomplissent leur destinée et forment ainsi cet ordre merveilleux qui proclame si magnifiquement la sagesse du créateur, l'homme seul, lui le roi de ce monde terrestre, eût été créé dans un état de désordre, de trouble, de confusion ! Il est le seul être raisonnable de la création, c'est donc à lui qu'il appartient de rapporter à Dieu les autres créatures, incapables de s'élever par elles-mêmes jusqu'à leur commun auteur ; et l'on voudrait qu'il fût créé dans l'ignorance de Dieu, qu'il ne connût clairement ni ce souverain Auteur de toutes choses, ni les liens qui le rattachent à lui, ni les devoirs qui en découlent ! On voudrait

que l'homme, ce chef-d'œuvre de la sagesse et de la bonté de Dieu, au sortir des mains de son auteur, ne sût ni d'où il vient, ni où il va, ni quelle mission il a à remplir sur cette terre! En vérité quel est donc l'esprit assez fort pour dévorer de pareilles absurdités?

Il suffit de consulter la raison pour comprendre aussitôt que, si Dieu est l'auteur du monde, il a dû, dès l'origine, révéler à l'homme toutes les vérités qu'il lui importait de connaître. Il y a plus, l'état de perfection surnaturel où, suivant l'enseignement catholique, le premier homme fut élevé, nous semble répondre merveilleusement à toutes les idées de la raison. Assurément cet état surnaturel n'était point dû à l'homme, il n'était point, comme l'a enseigné Baïus, une suite nécessaire de la nature humaine; c'était une perfection gratuitement surajoutée à la nature, un don de la grâce auquel la nature ne pouvait pas prétendre. Mais d'un autre côté, combien cet état nous paraît conforme à la sagesse et à la bonté de Dieu! L'homme est sa créature de prédilection : quoi d'étonnant que Dieu se plaise à lui prodiguer des marques particulières de son amour et que, non content de lui donner, comme aux autres ouvrages de ses mains, une nature intègre et parfaite, il veuille encore l'enrichir de dons spéciaux qui l'élèvent, l'ennoblissent et la fassent entrer avec lui dans des rapports d'intimité et de félicité qui la surpassent infiniment? Ne convenait-il pas à la sagesse et à la bonté de Dieu de s'attacher l'homme par des liens plus étroits et plus élevés que ceux de la nature, par les liens de la grâce et de l'amitié? De cette manière, d'une part Dieu rapprochait l'homme de lui-même autant que la distance

qui sépare la créature du créateur le lui permettait; et d'autre part, ce rapprochement étant non la suite de la nature, mais un don de la grâce, la dépendance de la créature vis-à-vis du créateur apparaissait plus profonde et plus éclatante. Et c'est ainsi que l'état surnaturel de l'homme primitif se révèle à notre esprit comme le chef-d'œuvre de la sagesse et de la bonté de Dieu.

Le rationalisme, je le sais, ne veut point entendre parler d'un état surnaturel, il le repousse *à priori* au nom de la philosophie. Je n'ai pas envie de discuter longuement sur ce sujet. Mais quelles idées y a-t-il donc dans la raison contre cette élévation surnaturelle de l'homme? Où sont les idées qui s'opposent à ces relations plus affectueuses et plus douces, à cette union plus intime, à ce commerce plus divin de l'homme avec Dieu? Après avoir constitué l'homme dans l'intégrité de ses facultés naturelles, facultés nécessairement finies, bornées, limitées, pourquoi Dieu ne pourrait-il plus rien, et de quel droit lui défendrez-vous de jeter un nouveau regard d'amour sur cette créature pour verser en elle des dons d'un ordre plus élevé? Vous m'opposez les grands principes de l'indépendance et de la dignité de l'homme? Qu'est-ce à dire, et que me parlez-vous d'indépendance et de dignité? L'homme n'est-il donc pas une créature, et toute créature n'est-elle pas dans une dépendance essentielle et complète du créateur? Et la dignité de l'homme, d'où vient-elle sinon de ce qu'il a reçu du principe et de la source première de toute dignité, de la dignité par essence, de Dieu lui-même? Mais s'il en est ainsi, la dignité de l'homme ne s'accroîtra-t-elle pas à mesure qu'il sera plus

étroitement uni à Dieu? Ne voyez-vous donc pas que vos raisonnements renversent la raison, et que vous prenez pour un abaissement et une humiliation de la nature humaine ce qui en est en réalité la plus étonnante et la plus admirable exaltation?

Ah! je crois connaître la source de toutes ces négations dont l'ordre surnaturel est l'objet, et qui ne s'appuient que sur des puérilités ou des contradictions. Pourquoi ne le dirions-nous pas? Il y a dans le rationalisme une secrète et profonde antipathie contre Dieu; le rationalisme n'aime point Dieu et il en a peur, voilà la véritable source de toutes ces déclamations souvent si peu philosophiques contre l'ordre religieux et surnaturel. Sans doute on ne s'avoue pas à soi-même cette antipathie, cette peur dont je parle, on n'ose pas se l'avouer, parce que l'intelligence y répugne; mais au fond ce sentiment est très-réel, et c'est sous son inspiration qu'on écrit et qu'on parle. Aussi voyez avec quel soin tous les rationalistes, ceux mêmes qui admettent avec nous l'existence d'un Dieu personnel et créateur du monde, cherchent à l'écarter le plus possible du domaine de la création; voyez comme ils s'ingénient à faire à Dieu la part la plus petite possible; comment enfin ils cherchent à se passer de lui! Ils semblent craindre de prononcer son nom, ou, s'ils le prononcent, ils le font à la dérobée et pour l'acquit de leur conscience, sauf à se remettre sur-le-champ à expliquer toutes choses comme si Dieu n'avait rien à y voir et comme si elles étaient complètement soustraites à son action. Bien des fois, en lisant les écrits des rationalistes les plus sérieux et les plus honorables, de ces rationa-

listes qui semblent défendre avec nous les grands dogmes de la religion naturelle, je me suis surpris à me demander si, dans leur système, Dieu n'était pas un hors-d'œuvre. Le Dieu qu'ils proclament n'exerce presque aucune action sur le monde, il est étranger à la vie de l'humanité; la vérité et l'erreur, le bien et le mal, le bonheur et le malheur de l'homme le trouvent indifférent; c'est assez pour lui d'avoir produit le monde; désormais il n'a plus à s'occuper de rien, tout doit marcher de soi-même, et il faut que chaque créature se suffise. Semblable à ces monarques de l'antique Orient qui coulaient leurs jours retirés dans les plus secrètes profondeurs de leurs palais, le Dieu du rationalisme est relégué, loin de son ouvrage, par delà tous les mondes, sur un trône solitaire où il demeure éternellement plongé dans les délices d'une immobilité à laquelle rien ne l'arrachera plus. Franchement, j'avoue ne pas trop comprendre un Dieu pareil, et je ne sais quel esprit sincère pourrait se permettre d'altérer à ce point les trais du Dieu vivant et véritable sans cette peur secrète qui trahit l'intelligence et l'empêche de voir. Autant vaudrait nier Dieu que d'en admettre un à qui l'on défende d'agir. C'est là qu'aboutit le rationalisme.

Écoutez ces remarquables paroles de M. Guizot : « Quelle est, au fond et religieusement parlant, la question suprême qui préoccupe aujourd'hui les esprits? C'est la question posée entre ceux qui reconnaissent et ceux qui ne reconnaissent pas un ordre surnaturel, certain et souverain, quoique impénétrable à la raison humaine; la question posée, pour appeler les choses par leur nom,

entre le *supernaturalisme* (1) et le *rationalisme*. D'un côté, les incrédules, les panthéistes, les sceptiques de toute sorte, les purs rationalistes; de l'autre, les chrétiens. Parmi les premiers, les meilleurs laissent subsister, dans le monde et dans l'âme humaine, *la statue de Dieu,* s'il est permis de se servir d'une telle expression, mais la statue seulement, une image, un marbre. *Dieu lui-même n'y est plus. Les chrétiens seuls ont le Dieu vivant* (2). » Voilà la vérité. Les meilleurs d'entre les rationalistes ne conservent que la statue de Dieu, un Dieu sans vie, puisqu'ils lui refusent à peu près toute action et sur le monde en général et sur l'homme en particulier.

On comprend ainsi combien l'hypothèse rationaliste sur l'état primitif de l'humanité est insoutenable aux yeux d'une saine philosophie; on voit jusqu'où doit logiquement conduire la négation obstinée de l'ordre surnaturel. Mais quittons les hauteurs de la métaphysique et descendons sur le terrain de l'observation et des faits; c'est là surtout que la faiblesse de l'hypothèse rationaliste frappera tous les regards, même les moins attentifs.

Le rationalisme nie la révélation primitive et prétend que l'homme, créé avec la seule faculté de connaître, a dû se développer de lui-même. Le déisme du XVIIIe siècle soutenait la même thèse. Suffisance absolue de la raison, inutilité complète de toute révélation divine, voilà quel

(1) Il me semble que le génie de la langue française demande qu'on dise, non pas *supernaturalisme,* mais *surnaturalisme,* comme on dit *surnaturel* et non *supernaturel.*

(2) *Méditations et études morales, préface.* Paris, 1852.

était le point départ des déistes; et tel est aussi le principe au nom duquel le rationalisme attaque aujourd'hui encore la doctrine catholique. De part et d'autre on prétend que la religion naturelle, la seule qu'accepte la raison, n'a pas été révélée de Dieu au premier homme, mais *découverte* par la raison, et que, dans ses préceptes comme dans ses dogmes, elle relève uniquement de l'intelligence humaine; toute autorité extérieure est écartée. Il y a, sur ce point, entente parfaite entre les déistes et les rationalistes. Mais cette entente cesse du moment où il s'agit de l'application du principe. Le déisme ne craignait pas d'affirmer que la raison humaine aperçoit sur-le-champ et sans travail tout ce qu'il importe de connaître dans l'ordre moral et religieux; aujourd'hui le rationalisme est, en général, infiniment plus réservé; il se borne à dire que l'homme est arrivé lentement, péniblement, après des siècles d'égarement et d'erreur, à la connaissance de la vérité. Le déisme, d'accord avec son principe sur la connaissance de la religion naturelle, accusait toutes les religions positives, et surtout le christianisme, d'avoir faussé, altéré, corrompu les principes de cette religion de la raison; le rationalisme contemporain proclame au contraire l'utilité et la nécessité des religions positives, il loue surtout le christianisme pour avoir mis à la portée de toutes les intelligences ce qu'il y a d'essentiel dans l'ordre moral et religieux. Toutefois il est bien entendu que le christianisme, pas plus que les autres religions positives, n'a rien de véritablement surnaturel, et n'est point le fait d'une révélation proprement dite.

Je dois me borner ici à discuter le point de départ du

rationalisme. Un simple coup d'œil jeté sur l'histoire de l'humanité et sur des faits qui se passent chaque jour encore sous nos yeux suffira pour faire justice de cette étrange théorie.

Et d'abord que présente, au point de vue moral et religieux, l'histoire du genre humain avant Jésus-Christ? Y voyons-nous les idées religieuses, grossières et informes à l'origine, se développer et se perfectionner graduellement, jusqu'à ce qu'enfin, réalisant sans cesse de nouveaux progrès, elles atteignent cette plénitude et cette perfection qui éclatent dans le christianisme? Il me semble que nos apologistes du dernier siècle ont suffisamment mis à néant cette frivole hypothèse, et je ne comprends guère que des esprits sérieux puissent s'y arrêter encore. Leland et Bergier ont démontré, par l'étude attentive des annales religieuses des peuples anciens, que la religion, loin de progresser, n'avait fait que s'altérer et se corrompre à mesure que les siècles s'ajoutaient aux siècles. L'histoire à la main, ils ont prouvé que chez aucune nation du monde les connaissances religieuses ne se présentaient comme le produit spontané de la raison humaine : chez tous les peuples païens, remarquent ces savants apologistes, la religion se montre à l'observateur avec un caractère entièrement opposé à celui qui se révèle dans le développement des sciences et des arts; tout marche, tout progresse, tout se perfectionne, tandis que les idées religieuses s'altèrent, se défigurent, se décomposent et finissent par ne plus offrir qu'un amas d'incohérentes erreurs. Si la religion était le fruit des investigations de l'esprit humain, n'aurait-elle

pas suivi une marche parallèle à celle des autres connaissances? Pourquoi cette opposition? Pourquoi ce contraste? Et si, durant un espace de quatre mille ans, la raison humaine, quoique cultivée et développée, n'a su que rétrograder en matière de connaissances religieuses, de quel droit lui attribuerez-vous la découverte de ces quelques vérités qui brillent çà et là au milieu des ténèbres du paganisme? Ne serait-il pas plus logique de conclure que ces vérités, si mal gardées par l'homme, viennent d'une source plus haute que sa raison, et que le genre humain les doit à une révélation qui aura lui sur son berceau? C'est ainsi que raisonnent nos apologistes.

D'ailleurs, « toutes les traditions antiques, de l'aveu de M. Cousin, remontent à un âge où l'homme, au sortir des mains de Dieu, en reçoit immédiatement toutes les lumières et toutes les vérités, bientôt obscurcies et corrompues par le temps et par la science incomplète des hommes. C'est l'âge d'or, c'est l'Eden que la poésie et la religion plaçent au début de l'histoire (1). » — Eh! ces traditions, communes à tous les peuples, n'ont-elles donc aucune valeur? Ne méritent-elles aucune attention?

Les sages les plus illustres du paganisme ont généralement professé le plus profond respect pour l'antiquité : « Confucius, Platon, Aristote, Cicéron, tous les génies les plus élevés du monde païen ont célébré d'une voix unanime la sagesse de leurs pères. Le plus souvent, ils se donnent comme restaurateurs de l'antiquité plutôt que comme novateurs. Convaincus qu'on doit regarder *le*

(1) *Introd. à l'hist. de la philos.* VIIe leç.

meilleur comme le plus ancien (1), ils ont invoqué le témoignage des ancêtres à l'appui de ce qu'ils ont dit de plus sublime sur Dieu et sur les vérités religieuses (2). Ce respect pour l'antiquité ne serait-il pas absurde, si les philosophes que nous venons de citer n'avaient pas été convaincus que les premiers âges furent illustrés par la science des choses divines (3)? » — Tout concourt donc à établir et l'existence et la nécessité d'une révélation primitive. « La révélation faite aux premiers hommes, dit Bergier en résumant les arguments longuement développés dans son ouvrage, est donc établie par le fait et par les principes. Il est impossible qu'un Dieu sage et bon ait abandonné l'homme naissant à un guide aussi infidèle qu'est la raison, tyrannisée et obscurcie par les passions. Si elle continue à l'égarer dans les siècles même où elle devrait avoir acquis toute la perfection de l'âge mûr, qu'eût-elle fait dans son enfance, lorsque l'homme était encore sans expérience et sans culture?

« Cette révélation est prouvée par la marche des connaissances humaines; celles-ci se sont augmentées et perfectionnées avec le temps; la religion, au contraire, chez la plupart des peuples, a été plus pure dans leur origine que dans leurs progrès.

(1) Cicéron, *De legibus*, c. 16.

(2) Voir Platon, *Lois*, liv. 4; item *Phédon*. — Cicéron, *Tuscul.* lib. I, c. 12; *De nat. deor.*, lib. III, c. 72; lib. II, c. 2, et *passim*.—Plutarque, *De Iside et Osiride*. — Aristote, *De Mundo*, c. 6.— *Vie de Confucius*, par le P. Amiot, tom. XII *Des Mémoires sur les chinois*, p. 344.

(3) M. l'abbé Lefebve, *Essai sur l'origine, la nature et la chute de l'idolâtrie*, dans le tome IV (p. 229), des *Mémoires de la société littéraire* de l'Université de Louvain.

« Elle est attestée par les plus anciens monuments; tous nous renvoient, ou à des révélations immédiates, ou à une tradition qui se perd dans l'obscurité des premiers âges. Tous les peuples ont cru que les premiers hommes avaient été instruits par la Divinité...

« Elle est confirmée par l'aveu des sages, des législateurs, des philosophes. Les uns se sont prétendus inspirés, parce qu'ils sentaient le besoin de ce secours pour instruire solidement les hommes; les autres ont avoué leur incertitude et les bornes de leurs lumières sur les choses qu'il est le plus important de connaître : ils ont rappelé les anciennes traditions sur un Dieu unique et créateur du monde, sur l'immortalité de l'âme et la vie future (1). »

Mais il n'est pas besoin d'en appeler au témoignage de l'histoire et d'invoquer les aveux, les traditions et la triste expérience du genre humain avant Jésus-Christ; il suffit, pour comprendre combien l'hypothèse du rationaliste est insoutenable, d'observer un instant la nature et les faits qui se passent constamment sous nos yeux. C'est au nom des droits prétendus de la philosophie et de la raison que le rationalisme rejette la révélation primitive. Nous aimons beaucoup la philosophie; mais nous n'aimons point cette philosophie toute d'imagination qui pose son trône dans les nuages, et, dédaignant de jamais s'abaisser jusqu'à l'humble région de la nature et des faits, ne vit que de phrases creuses et de mots sonores. Ne rou-

(1) *Traité de la vraie religion, prem. part.*, chap. XII, *récapitulation*, § IV. Cf. Leland, *Nouvelle démonstration évangélique.*

gissons pas de descendre à une modeste mais sérieuse observation de la nature, et voyons si réellement l'intelligence humaine se développe d'après les faciles procédés du rationalisme.

« Il en est, a dit M. Cousin, du genre humain comme de l'individu. » J'accepte cette assimilation, qui d'ailleurs n'est pas contestable, et j'en conclus que le genre humain a, comme l'individu, commencé par être enseigné. La question est fort simple; il ne faut qu'un peu d'attention et de bonne foi pour la résoudre.

La nature humaine est *essentiellement* la même aujourd'hui que le lendemain de sa création; nulle contestation sur ce point, nos adversaires le proclament avec nous. Or il est démontré que l'homme ne parvient à la connaissance des vérités morales et religieuses que par l'enseignement. Donc le premier homme a dû aussi être enseigné; et comme il était seul encore de son espèce, il a dû recevoir cet enseignement de Dieu lui-même. La mineure de ce raisonnement étant prouvée, la conclusion que j'en tire est inattaquable; et le rationalisme doit déposer les armes.

Notre époque peut se flatter d'avoir assis sur une base que nul choc n'ébranlera la plus grande découverte psychologique que présente l'histoire de la philosophie. L'observation a porté un regard attentif sur des faits peu remarqués auparavant (l'homme remarque si peu ce qui se passe en lui et autour de lui!), et l'étude de ces faits a révélé une loi de la nature que des préjugés de système peuvent encore faire contester durant un certain nombre d'années (c'est le sort de toutes les découvertes), mais qui

a pris place dans la science, et que dans un avenir peu éloigné tout philosophe sera contraint de reconnaître.

C'est une loi de la nature que la raison humaine entre en exercice et se développe par l'enseignement ; et cette loi ne souffre aucune exception.

Comment se révèlent et se constatent les lois de la nature? Par des faits universels, constants et invariables. Or n'est-ce point un fait universel, constant, invariable, que tout homme se développe par l'enseignement, par l'instruction, par l'éducation qu'il reçoit de ses semblables? que tout homme commence par apprendre et le langage et les idées qu'il exprime? Où est, parmi nous, l'homme qui n'a pas débuté de la sorte? « La société, comme le disait très-bien, il y a quelque années, M. Bonnetty en défendant l'immortel M. Affre contre la critique de M. Saisset, la société ne conserve, n'élève pas seulement le corps de l'homme par le lait de sa mère, elle élève encore son âme par le lait de la parole. Les rationalistes ferment les yeux sur cette époque solennelle de la vie, ils la suppriment, ils annihilent ce lait de la parole aussi nécessaire que le lait matériel. Il ne s'agit pas de se perdre dans les théories et les suppositions, si l'homme peut ou ne peut pas inventer la parole ; en fait, en réalité, il ne l'invente jamais, il ne parle jamais que la langue de sa nourrice. Aucun rationaliste ne peut nier ce fait... Eh bien, voilà la théorie de l'origine des vérités par le langage ; c'est la théorie de Mgr l'archevêque de Paris, ou plutôt c'est une théorie qui n'est ni de Mgr l'archevêque, ni de M. de Bonald, ni de M. de Maistre ; c'est la théorie

de l'expérience et des faits; c'est la théorie naturelle (1). »
C'est là un fait qui est en dehors de toute discussion. Partout et toujours l'homme commence par apprendre; et c'est grâce à l'instruction que des esprits déjà cultivés lui donnent, que son intelligence entre en exercice, que sa raison se développe et acquiert peu à peu, avec le langage, la connaissance des vérités de l'ordre supra-sensible.

C'est ainsi que la raison de nous tous s'est développée, et nous voyons chaque jour le même fait se répéter sous nos yeux. N'y aurait-il donc pas dans un fait aussi général et aussi constant la manifestation visible d'une loi de notre nature? Un fait pareil n'aurait-il aucune signification? Et pourquoi, s'il était *dans la nature* de l'homme de se développer spontanément, *la nature* nous montrerait-elle invariablement le contraire? On l'avouera, s'il en était ainsi, la nature serait étrangement bizarre, et il faudrait ne plus parler de ses lois, mais de ses caprices. Parlons sérieusement. Le fait que nous venons de rappeler prouve que l'homme doit être enseigné, que telle est la loi de sa

(1) *Annales de philosophie chrétienne*, mars 1845. — M. Bonnetty a très-bien constaté contre les rationalistes français *le fait* de la nécessité de l'enseignement, mais il nous semble avoir très-mal expliqué *la raison* de ce fait. La théorie qu'il a développée à diverses reprises dans les *Annales de philosophie chrétienne* n'est rien moins que philosophique, nous la tenons pour radicalement fausse et singulièrement dangereuse. M. Bonnetty est trop étranger aux études véritablement philosophiques pour traiter avec fruit de semblables questions. L'estimable directeur des *Annales* a bien mérité de la cause catholique en recueillant et en expliquant les récentes découvertes de la science sur les traditions religieuses des peuples anciens, mais nous croyons qu'aujourd'hui il compromet souvent cette même cause en voulant résoudre des problèmes philosophiques dont les données lui échappent.

nature; et que, par conséquent, tout homme qui n'est pas enseigné est en dehors des conditions de développement que réclame sa nature. Aussi le rationalisme n'a-t-il jamais pu citer un seul exemple de développement tout à fait spontané de la raison. Il n'y en a point. La loi que révèle ce fait universel et constant que personne ne conteste est tellement rigoureuse, qu'elle ne souffre aucune exception. Tout individu qui, pour une cause quelconque, a été soustrait à l'action de l'enseignement, est demeuré dans l'ignorance de Dieu, de la loi morale et de toutes les choses de l'ordre purement spirituel. Deux classes de faits nous semblent démontrer sans réplique la vérité de cette assertion.

D'abord il est constaté que des hommes, qui dès leur enfance avaient été isolés du commerce social et privés d'instruction, n'avaient en cet état aucune connaissance des vérités de l'ordre supra-sensible. Et qu'on ne dise point que cette ignorance tenait chez eux à un vice d'organisation; car sitôt qu'ils furent rendus à la société, sitôt qu'ils reçurent l'enseignement, leur intelligence s'ouvrit, leur raison se développa, et ils acquirent des connaissances comme les autres hommes. Il est donc manifeste que l'ignorance où ils croupissaient auparavant n'avait d'autre cause que le défaut d'enseignement; ils se trouvaient dans un état contraire à la nature.

Un autre ordre de faits nous est fourni par les sourds-muets. Ces êtres disgraciés, encore qu'ils vivent au sein de la société, au milieu des lumières de notre civilisation, restent pourtant dépourvus de toute connaissance morale et religieuse, de toute connaissance vraiment rationnelle,

aussi longtemps qu'ils n'ont pas reçu un enseignement proportionné à leur misérable état. Ce point est placé aujourd'hui hors de toute contestation sérieuse, grâce à la publication d'une foule de documents sur l'état intellectuel de ces malheureux avant que l'instruction soit parvenue jusqu'à leur âme captive. Le spectacle de la vie sociale, les scènes de la famille, les cérémonies de la religion ne leur offrent point un enseignement véritable, parce que, n'en entendant pas *l'expression*, ils n'en saisissent point le sens moral. « Vers la fin du dernier siècle, dit le P. Lacordaire, un prêtre français, touché du malheur de ces pauvres créatures qui naissent privées de la parole parce qu'elles naissent privées de l'ouïe, circonstance qui atteste encore l'étroite liaison du mystère de la parole avec le mystère d'un enseignement préalable; un prêtre, dis-je, touché du sort des sourds-muets, consacra sa vie à les tirer de leur douloureuse solitude, en cherchant une expression de la pensée qui pût aller jusqu'à la leur, et arracher enfin de leur poitrine si longtemps fermée le secret de leur état intérieur. Il y parvint. La charité, plus ingénieuse que l'infortune, eut ce bonheur d'ouvrir les issues que la nature tenait fermées, et de verser en des âmes obscures et captives la lumière ineffable, quoique imparfaite, de la parole.

« Le bienfait était grand, la récompense le fut davantage. Dès qu'on put pénétrer dans ces intelligences inconnues, l'investigation n'y découvrit rien qui ressemblât à une idée, je ne dis pas seulement à une idée morale et religieuse, mais à une idée métaphysique (1). Tout y était

(1) Il faut entendre ici une idée dont on a conscience. Il y a des idées

image de ce qui tombe sous les sens, rien de ce qui tombe de plus haut dans l'esprit. La sensation y était prise en flagrant délit d'impuissance; que dis-je, la sensation? L'intelligence elle-même, quoique douée de la semence idéale de la vérité, quoique assistée de la révélation du monde sensible, l'intelligence apparaissait dans les sourds-muets à l'état de stérilité. Des hommes déjà mûrs d'âge, nés dans notre civilisation, qui ne l'avaient jamais quittée, qui avaient assisté à toutes les scènes de la vie de famille et de la vie publique, qui avaient vu nos temples, nos prêtres, nos cérémonies, ces hommes, interrogés sur le travail intime de leurs convictions, ne savaient rien de Dieu, rien de l'âme, rien de la loi morale, rien d'aucun des principes généraux de l'esprit humain. Ils étaient à l'état purement instinctif. L'expérience a été répétée cent fois; cent fois elle a donné les mêmes résultats; c'est à peine si, dans la multitude des documents publiés jusqu'à ce jour, on aperçoit quelques doutes ou quelques dissidences sur un fait aussi capital (2). »

C'est un fait sur lequel il ne nous semble plus possible d'élever le moindre doute, les sourds-muets, avant d'avoir reçu l'instruction, n'ont aucune notion distincte de Dieu ni de toutes les choses de l'ordre purement spirituel;

dans l'intelligence du sourd-muet *non instruit* comme dans l'intelligence de l'enfant; mais ni le sourd-muet ni l'enfant ne remarquent ces idées, ni l'un ni l'autre n'en ont conscience. Ce n'est point l'instruction qui donne les idées générales et absolues, elle ne sert qu'à les faire remarquer et apercevoir d'une manière claire et distincte. C'est ce que n'ont pas assez compris plusieurs écrivains catholiques français qui se nomment aujourd'hui *traditionalistes*.

(2) *Conférences*, XLIX[e] *Conf.* (1848).

mais dès qu'une intelligence déjà instruite a pu pénétrer jusqu'à la leur et s'est mise en contact avec elle, celle-ci entre en exercice, remarque les vérités qu'on lui montre et acquiert des connaissances proprement dites. D'où il suit visiblement que la seule cause pour laquelle elle ne se développait pas auparavant, c'est qu'elle n'était pas enseignée. Donc, encore une fois, l'homme est un être enseigné, l'enseignement est une condition essentielle de son développement intellectuel, et partout où cette condition manque, ce développement n'a pas lieu (1).

Je ne sais s'il est possible de constater d'une manière

(1) On peut consulter sur l'état intellectuel des sourds-muets l'ouvrage suivant : *Recherches sur les connaissances intellectuelles des sourds-muets*, etc. Louvain 1847. Cet ouvrage est composé en majeure partie de pièces et de dissertations dues à M. le professeur Ubaghs ; notre estimable collègue résume en ces termes les conclusions qui lui paraissent résulter des faits que ce livre contient : « 1° Indépendamment de toute instruction l'intelligence humaine subsiste en elle-même, elle vit, elle est raisonnable en vertu de sa nature, et se distingue essentiellement du principe quel qu'il soit qui anime les brutes, même celles des classes les plus élevées. — 2°. L'intelligence humaine abandonnée à elle-même ne reste pas tout à fait inerte ou inactive ; elle pense, elle juge et raisonne ; mais cette activité est très-faible, très-bornée et à peu près stérile, aussi longtemps qu'elle n'est pas aidée par des secours venant d'autrui. La seule perception des choses sensibles ne suffit pas pour nous faire connaître leurs causes invisibles et la nature de ces causes. — 3° Quelle que soit la perfection native de nos facultés intellectuelles, l'homme privé de toute instruction n'a aucune connaissance explicite des vérités religieuses ou morales qui constituent la loi ou la religion naturelle. — 4° L'homme n'acquiert une véritable connaissance de ces vérités qu'à l'aide du langage, *c'est-à-dire d'une langue exprimée oralement ou par écrit ou par des gestes*. — 5° Quelque restreint que soit le nombre de ses organes, fût-il réduit au seul sens du toucher, l'homme est susceptible d'éducation, et peut parvenir à l'aide d'une instruction bien dirigée à la connaissance claire et distincte des vérités de la morale et de la religion. » *Avertissement*, p. VII-VIII.

plus rigoureuse et plus évidente une loi de la nature. L'homme ne se développe point spontanément et de lui-même, il faut qu'une raison déjà développée agisse sur celle qui ne l'est pas encore; telle est la loi de la nature, et cette loi n'admet aucune exception.

S'il en est ainsi, nous sommes en droit de conclure que le premier homme a dû, comme nous, être enseigné, et que, par conséquent, la révélation placée par le catholicisme au berceau de l'humanité est absolument nécessaire pour expliquer l'origine des connaissances humaines. « Nul être fini, dit le docteur Von Drey, ne se développe que par l'excitation et sous l'influence d'un autre être de même nature, ou du moins qui a avec lui certains rapports de ressemblance. Telle est la loi qui préside au développement de tous les êtres créés; telle est aussi la loi qu'une expérience de chaque jour nous révèle dans le développement de l'homme. C'est l'homme qui fait l'éducation de l'homme, c'est une raison déjà développée qui doit développer celle qui ne l'est point encore. Partant de cette loi universelle et constante, remontons au premier homme, appliquons-la à son développement religieux, et la révélation que la Bible rapporte comme *fait* revêtira pour nous le caractère de la *nécessité*. Le premier homme ne pouvait en effet atteindre à la connaissance de Dieu, ni en général à aucun développement intellectuel, sans l'action bienfaisante d'un être supérieur, de Dieu. Parvenus à notre insu à l'usage de la raison et sans cesse en rapport avec des hommes également formés qui agissent sur nous sans que nous nous en rendions compte, nous nous imaginons aisément que la raison humaine eût pu

se former et se développer spontanément en se contemplant et en se repliant sur elle-même, excitée par le spectacle de la nature ; et de fait il fut un temps où l'on croyait ne devoir assigner d'autre cause au développement originaire des facultés intellectuelles de l'homme ; mais que ce point de vue était borné, et que l'on méconnaissait étrangement les véritables rapports des choses ! Quoi ! l'homme serait l'élève de la nature ! Une institutrice *irrationnelle* chargée d'apprendre à un *être raisonnable* à faire entrer en exercice sa raison encore endormie !... La nature, qui obéit à Dieu sans le connaître, aurait dû révéler à l'homme la connaissance de son divin Créateur ! La chose est impossible. » — Le savant écrivain conclut que l'homme, étant raisonnable, intelligent et libre, n'a pu être développé que par l'action d'un être également raisonnable, intelligent et libre ; d'où il suit rigoureusement que le père du genre humain a dû recevoir de Dieu même cette action nécessaire à *l'actualisation* de ses facultés : « Le premier homme n'avait point à ses côtés un autre homme, il avait donc besoin du secours d'un être surhumain ; et cet être, quel pouvait-il être sinon Celui dont l'action s'étend sur la terre, bien qu'il ne soit pas de la terre ? Or cet être c'est Dieu seul ; et, par conséquent, le développement religieux de l'homme est *originairement l'œuvre de Dieu, le fruit de sa divine révélation* (1). » Cette conclusion est irrécusable.

Le célèbre Moehler ne croit pas non plus que l'état ac-

(1) *Apologétique, ou démonstration scientifique de la divinité du christianisme*, etc. (en allemand), tom. I, p. 143-146. Mayence, 1838.

tuel de la philosophie permette encore de mettre en question cette loi de notre nature. « Sans entrer, dit-il, en rapport avec des hommes qui sont déjà en possession des connaissances métaphysiques, morales et religieuses, jamais l'homme ne pourrait atteindre au premier degré du développement intellectuel et religieux; malgré les sublimes facultés qui le distinguent, il serait condamné à vivre à la manière de la brute, sans parole comme sans pensées. Pour se convaincre de la vérité de ce principe, il n'est pas besoin de se livrer à de hautes et profondes considérations; l'expérience seule nous démontre que le malheureux arraché dès l'enfance à l'action de la société ne parvient jamais à l'usage de la raison. C'est sur ce fondement que repose la nécessité de l'éducation des enfants; laquelle peut d'ailleurs se constater par une expérience quotidienne. Aussi personne n'est en état de nous citer l'exemple d'un seul homme qui, sans subir l'influence sociale, soit parvenu à cettte vie intellectuelle, à ne l'envisager même que dans ses plus humbles commencements. Nous sommes donc naturellement conduits à dire que toutes les connaissances religieuses conservées chez les différentes nations ont leur source commune dans la révélation que Dieu en fit dès l'origine aux premiers hommes; *il est impossible de les expliquer autrement* (1). »

« De même qu'un enfant, dit à son tour M. Stauden-

(1) *Dr. J. A. Möhlers gesammelte Schriften und Aufsätze, herausgegeben von Dr. Joh. Jos. Döllinger.* Regensburg 1839. 2 B. pag. 151 et 146. Voir aussi *J. Th. Beelen Commentarius in Epistolam* S. Pauli ad Romanos, p. 49.

maier, si robuste qu'il soit à sa naissance, ne peut se conserver et grandir que grâce aux *soins matériels* qui lui sont prodigués, ainsi sa raison ne peut se développer qu'à l'aide de *l'excitation intellectuelle*, de l'éducation que lui donnent des intelligences déjà formées. Toutefois nous n'approuvons pas ceux qui font originairement de l'esprit une table rase;... mais si puissantes que nous supposions nos facultés intellectuelles, elles ne peuvent cependant jamais se former et se développer d'elles-mêmes, il leur faut le concours d'une influence étrangère..... » L'auteur infère de là que le premier homme a dû, comme nous, être soumis à cette loi invariable de la nature; car on ne peut admettre de différence *spécifique* entre Adam et nous : « Mais le premier homme n'a pu être instruit par un autre homme; il a donc dû recevoir les leçons d'un être *raisonnable* plus élevé, puisque la raison ne saurait être éveillée et formée que par *une raison*. Aussi les premiers monuments sacrés de la révélation nous représentent comme le premier instituteur de l'homme son propre créateur, Dieu lui-même : oracle divin qui recèle la plus profonde vérité et la plus haute sagesse, qui est à jamais le point de départ et la base nécessaire de la philosophie comme de la théologie, et *sans lequel ces sciences ne se comprennent pas elles-mêmes* (1). »

Non, sans cette révélation primitive, la philosophie ne se comprend pas plus que la théologie, parce que l'origine des connaissances humaines est inexplicable. Voilà la conclusion où mène invinciblement l'observation de la

(1) *Encyclopédie des sciences théologiques*, etc. (en allemand), § 89-100.

nature et de ses lois, et je ne vois pas qu'un philosophe quelque peu sérieux puisse y échapper. Un esprit solide ne se paie point de phrases et de mots sonores. Vainement le rationalisme nous peindra sous les plus séduisantes couleurs ce qu'il appelle le développement instinctif et spontané de l'humanité, nous ne verrons là que des phrases, et des phrases contredites par les faits. Il ne faut pas que l'imagination prenne la place de la raison, ni que la poésie se substitue à la philosophie : tout ce que les interprètes du rationalisme ont écrit sur le développement originel du genre humain n'est qu'un roman revêtu des livrées de la philosophie, et ce roman n'a pas même le mérite de la vraisemblance. Dans l'état actuel des sciences philosophiques, il n'est plus possible de se faire illusion, la cause du rationalisme est définitivement perdue. Rejeter aujourd'hui la révélation que le catholicisme place à la première page des annales humaines, c'est renoncer à toute philosophie sérieuse.

Ajoutons quelques mots pour déterminer le véritable caractère de cette première révélation dont la philosophie proclame la nécessité.

En exposant la doctrine catholique sur l'état primitif de l'homme, nous avons distingué un double état, l'état naturel et l'état surnaturel ; et nous avons dit que l'homme fut établi dans un état surnaturel. La religion qui exista dès l'origine ne fut donc point une religion purement naturelle ; il y eut dès lors une religion surnaturelle, et par conséquent il dut y avoir aussi une révélation surnaturelle

qui fixât cette religion. Ici nous voulons seulement dire un mot de la révélation qui fut nécessaire à l'homme pour connaître les principes et les lois de la religion même naturelle.

Quel est donc le caractère de cette révélation, et de quel nom faut-il l'appeler? La nommerons-nous *naturelle* ou *surnaturelle?* Si nous prenons ces deux mots dans leur acception théologique, nous devons dire que cette révélation ne fut pas surnaturelle, mais simplement naturelle. « L'acte créateur et fécondateur de l'intelligence, dit M. l'abbé Maret, est une révélation, une révélation interne et externe à la fois, une véritable révélation. Mais, qu'on le remarque bien, cette révélation est purement naturelle, et elle est très-distincte de la révélation surnaturelle et positive, de la révélation au sens théologique du mot, de cette révélation qui suppose les facultés humaines existantes, développées, déjà en exercice. La révélation naturelle est celle qui constitue la nature intelligente, et la met avec Dieu dans le rapport résultant de l'essence même de de l'être spirituel. De là la religion naturelle, expression de ce rapport essentiel (1). » Ainsi, à s'en tenir au sens ordinaire et théologique du mot, cette révélation fut une révélation purement naturelle, elle remplit à l'égard du premier homme l'office que remplit aujourd'hui à l'égard de tout homme qui naît à la vie intellectuelle l'enseignement naturel de la société; seulement l'homme aujourd'hui est instruit par l'homme, tandis qu'alors il dut être

(1) *La religion et la philosophie*, etc., dans le *Correspondant*, 25 avril 1845.

instruit par Dieu. Mais cette différence ne change point la nature réelle de l'enseignement, il appartient dans l'un et l'autre cas à l'ordre naturel et non à l'ordre surnaturel. Voilà pour la langue théologique.

Mais à côté de la langue strictement théologique il y a la langue de la philosophie et de la controverse, qui ne prend pas toujours en ce sens les deux termes *naturel* et *surnaturel*. Le plus souvent les philosophes désignent sous le nom d'ordre naturel l'ensemble des choses créées, le monde avec tous les êtres qui le composent et les lois qui le régissent; c'est là ce qu'ils nomment encore *la nature*. De cette façon tout ce qui est au-dessus du monde est supérieur à la nature et par conséquent surnaturel.

Du moment donc que Dieu intervient d'une manière réelle et nettement caractérisée, c'est un phénomène qui sort des limites de l'ordre naturel et appartient à l'ordre surnaturel : toute intervention proprement dite de Dieu, fût-elle d'ailleurs nécessaire, est regardée comme surnaturelle. Tel est le point de vue où l'on se place d'ordinaire en philosophie et dans la controverse religieuse, lorsqu'elle est circonscrite sur un terrain purement philosophique.

Il est clair qu'à ce compte la révélation que nous avons appelée naturelle devrait être nommée surnaturelle; car elle marque une intervention formelle et bien caractérisée de la part de Dieu.

Mais c'est là un point de vue fort étroit, purement relatif, et qui ne se justifie pas aux yeux de la raison, lorsqu'il s'agit de déterminer le sens général et absolu des choses. La nature en effet est l'œuvre de Dieu, c'est lui

qui l'a créée et qui la conserve; elle ne marche jamais seule, et il n'y a pas d'ordre naturel qui s'explique sans l'action de Dieu. La présence de cette action ne suffit donc pas pour faire sortir une chose de l'ordre naturel. Si l'intervention de Dieu, fût-elle extraordinaire dans son mode, est nécessaire pour constituer l'ordre naturel, elle appartient à l'ordre naturel et non à l'ordre surnaturel. Par conséquent la révélation primitive, en tant que nécessaire pour mettre en jeu les facultés naturelles de l'homme dans le sens où nous l'avons expliqué tout à l'heure, n'est pas une révélation surnaturelle, mais une révélation naturelle; elle ne sert qu'à constituer l'ordre naturel, elle appartient donc à cet ordre.

Voilà, ce nous semble, les seules notions vraies lorsqu'on envisage les choses non pas d'un point de vue relatif et restreint, mais d'un point de vue général et absolu. Et ainsi la langue théologique nous apparaît comme la seule qui soit rigoureusement exacte.

CHAPITRE IV.

Unité de l'espèce humaine.

Nous ne dirons que quelques mots sur ce sujet; ce sera le complément naturel de ce que nous avons établi sur l'état primitif de l'humanité.

Suivant l'enseignement catholique, il n'y eut à l'origine qu'un seul homme et une seule femme, et toutes les races humaines sont sorties d'Adam et d'Eve, dont l'union fut bénie et consacrée par Dieu lui-même. Il n'y a qu'une seule espèce humaine; l'humanité tout entière ne forme qu'une grande famille dont tous les membres sont issus du même père et de la même mère : l'homme au teint noir ou olivâtre comme l'homme au teint blanc, l'habitant de l'Océanie, de l'Afrique, de l'Amérique, comme celui de l'Europe et de l'Asie, tous dérivent d'une souche unique, ce sont autant de rameaux d'un même tronc. Le christianisme tout entier s'appuie sur ce grand dogme de l'unité de l'espèce humaine.

L'incroyance a tenté de nier ou du moins d'obscurcir cet article de la foi chrétienne. « Les naturalistes de l'école voltairienne, dit M. l'abbé de Valroger, ont soutenu que les nombreuses variétés de notre espèce n'avaient

pu se produire dans une famille unique, et qu'il fallait admettre par conséquent plusieurs races primitives, aborigènes ou autochtones. Enseigner ouvertement cette dernière opinion, ce serait se mettre en opposition flagrante avec le christianisme, qui appuie sur l'unité originaire de notre espèce deux de ses dogmes fondamentaux, le dogme de la fraternité universelle et le dogme du péché originel. D'ailleurs, avec un mélange incohérent d'aborigènes éclos de la vase ou engendrés du singe, on s'explique malaisément cette unité profonde de langage, de mœurs, de traditions, qui devient chaque jour plus évidente, à mesure que le progrès de la Philologie comparée, de l'histoire et des sciences naturelles nous fait pénétrer au-delà des variétés extérieures et superficielles. Que faire donc, pour servir la cause du rationalisme, sans trop se compromettre et sans s'exposer à des difficultés inextricables? — Eliminer cette question, en déclarant qu'elle est au fond *plus embarrassante qu'importante* (1). »

C'est ce que font aujourd'hui les rationalistes les plus prudents. Écoutons le chef de l'Éclectisme français : « N'y a-t-il qu'un peuple primitif, c'est-à-dire une seule race, et par conséquent une seule langue, une seule religion, une seule philosophie, qui, sorties d'un seul centre et d'un foyer unique, se répandent successivement sur toute la face du globe; de telle sorte que la civilisation se fasse par voie de communication, et que l'histoire entière ne soit qu'une tradition; ou bien, l'histoire n'a-t-elle

(1) *Études critiques sur le rationalisme contemporain*, chap. IV, § II, p. 235.

d'autre fond que la nature humaine, la nature qui nous est commune à tous, et qui partout la même, mais partout modifiée, se développe partout avec ses harmonies et ses différences? Telle est la première question que rencontre sur son chemin la philosophie de l'histoire; selon moi, *cette question est encore plus embarrassante qu'importante* (1). »

Quoi qu'en dise M. Cousin, cette question ne nous paraît pas sans importance pour la philosophie de l'histoire; il nous semble au contraire qu'elle domine toute la philosophie de l'histoire. Et il est de fait que l'antagonisme qui divise les croyants et les incroyants dans l'appréciation de l'histoire générale de l'humanité, a son point de départ dans la manière diverse dont ils résolvent cette première question. M. Cousin le sait aussi bien que nous; mais il craint, en se prononçant ouvertement, de se jeter dans des difficultés dont il pourrait ne pas sortir avec trop d'honneur, et voilà pourquoi il écarte la question tout en laissant percer le peu de sympathie que lui inspire le dogme chrétien.

Deux ordres de faits ont paru offrir des arguments quelque peu sérieux contre le dogme de l'unité de l'espèce humaine, savoir : ces différences profondes qui se remarquent entre les diverses races qui peuplent le globe; puis cette infinie variété de langues que l'on observe chez les différents peuples. Nous dirons quelques mots de ces deux points.

Et d'abord les différences corporelles qui séparent cer-

(1) *Introd. à l'hist. de la philos.*, 9e leç.

taines races humaines autorisent-elles à conclure que ces races n'ont pas eu la même souche et qu'ainsi elles n'appartiennent pas à la même espèce?

Pour plus de clarté, commençons par définir nettement les termes. Qu'est-ce donc que l'*espèce?* qu'est-ce qui la constitue essentiellement? « On appelle *espèces,* en histoire naturelle, les êtres qui se continuent dans le temps et l'espace, en produisant par la génération des individus qui leur ressemblent. Toutefois les descendants ne sont pas tellement conformes à leurs ancêtres, qu'ils leur soient semblables comme le sont entre eux des caractères typographiques coulés dans un même moule. Ils sont susceptibles d'éprouver, par des causes inconnues, de légères modifications dans les formes et dans les couleurs, qui les distinguent d'abord comme individus. — Mais lorsque ces modifications sont de nature à changer notablement la forme de l'animal, elles donnent lieu à ce qu'on appelle *variétés* de l'espèce; et si les caractères de ces variétés se conservent, par la génération, dans les individus qui en proviennent, ils constituent alors ce qu'on nomme *races;* exemple : l'espèce *cheval* renferme un grand nombre de *races;* l'*Andalou,* l'*Anglais,* l'*Allemand,* etc., sont des races connues de tout le monde (1). »

» Buffon, dit M. Flourens, définit *l'espèce* « une succession constante d'individus semblables et qui se reproduisent (2). » par où il mêle deux choses distinctes, le fait

(1) Forichon, *De l'origine de l'homme et de l'unité de l'espèce humaine,* chap. II. Louvain, 1844.

(2) *OEuvres de Buffon,* t. IV, p. 386 de l'édition, in-4°, de l'Imprimerie royale.

de la *reproduction* et celui de la *ressemblance*. Or, il avait déjà remarqué, et fort judicieusement, que la *comparaison de la ressemblance n'est qu'une idée accessoire*. Reste donc le fait de la *reproduction*, et par conséquent l'espèce n'est, pour lui, que la *succession des individus qui se reproduisent*. » — « M. Cuvier, poursuit M. Flourens, définit aussi l'espèce : « La réunion des individus descendus l'un de l'autre ou de parents communs. » L'espèce n'est donc pour M. Cuvier, comme pour Buffon, que la *succession des individus qui se reproduisent et se perpétuent*. — Voilà donc l'*espèce* définie par le fait : *l'espèce* est la *succession des individus qui se reproduisent* (1). »

Les savants les plus compétents en cette matière s'accordent à assigner pour caractère propre de l'espèce la *succession par la génération*. Et l'on n'entend pas ici une succession bornée, s'arrêtant après quelques générations, mais une succession continue. M. Flourens, voulant marquer la différence qui sépare l'espèce du genre, s'exprime ainsi : « Que deux individus, mâle et femelle, semblables entre eux, se mêlent, produisent, et que leur produit soit susceptible à son tour de se reproduire, et voilà l'espèce : la succession des individus qui se reproduisent et se perpétuent. A côté de ce premier fait, que deux individus, mâle et femelle, moins semblables entre eux que n'étaient les deux précédents, se mêlent, produisent, et que leur produit soit infécond, ou immédiatement, ou après quel-

(1) Cuvier. *Histoire de ses travaux* par P. Flourens, secrét. perpét. de l'acad. royale des sciences (Institut de France), p. 297-298. Paris, 1845.

ques générations, et voilà le *genre*. Le caractère de l'espèce est la fécondité qui se perpétue, le caractère du genre est la fécondité bornée. La *génération* donne donc ainsi les *espèces* par la *fécondité qui se perpétue,* et les genres par la *fécondité bornée*. (1). »

La fécondité continue, voilà donc le vrai caractère de l'espèce. Dès que des individus présentent ce caractère, quelle que soit d'ailleurs leur dissemblance, la science nous oblige de déclarer qu'ils sont de la même espèce.

Appliquons maintenant ces notions générales à la question de l'unité de l'espèce humaine.

L'homme appartient par son corps au genre animal, et il est soumis, sous ce rapport, aux lois générales qui régissent les animaux. Mais pourtant il ne faut jamais oublier que, même au point de vue de l'organisme, il n'est pas un pur animal, et que dans l'appréciation même de sa nature matérielle, on doit toujours tenir compte de sa vie intellectuelle et morale : celle-ci exerce sur l'organisme une influence inconnue dans les limites du règne purement animal. Cette remarque faite, abordons immédiatement la question que la science incroyante a voulu résoudre contre nous.

Les principales races dont se compose aujourd'hui le genre humain sont-elles de simples variétés maintenues par la génération, c'est-à-dire des races proprement dites, ou bien sont-elles des espèces ayant une origine distincte? Le P. Lacordaire me semble avoir résumé avec beaucoup de sagacité ce que l'observation et la science permettent d'affirmer à cet

(1) *Ibid.* p. 298-299.

égard, et il l'a fait avec son éloquence accoutumée ; je le laisserai parler à ma place. « Il est incontestable, dit-il, que des variétés sensibles s'introduisent dans des êtres de même genre et de même lignée ; c'est le résultat de deux forces qui retiennent la vie dans un juste équilibre, la spontanéité et l'immutabilité. Sans la spontanéité, c'est-à-dire sans un mouvement propre et original, les êtres demeureraient dans le moule monotone d'une uniformité ingrate ; sans l'immutabilité, ils perdraient sous le coup de leur action individüelle le type de leur vraie organisation. Ils sont donc à la fois libres et contenus ; ils se modifient sans se dénaturer. Telle est la cause de ces changements de physionomie qui ne portent aucun nom lorsqu'ils ne se perpétuent pas, et qui s'appellent des variétés lorsqu'ils sont assez forts pour se transmettre et se maintenir. Car, de même que la forme primitive de l'être vivant résiste à toutes les mutations, la forme secondaire ou acquise peut participer aussi de ce privilége lorsque les causes qui l'ont produite se sont invétérées et ont passé en quelque sorte jusqu'aux racines de la vie. Le père ou la mère, et quelquefois tous les deux ensemble, communiquent à leurs enfants les traits et l'expression qu'ils ont eux-mêmes reçus de leurs auteurs. Si ce vestige héréditaire disparaît promptement dans les familles de peu de distinction, il acquiert une persistance opiniâtre dans les races plus fortement trempées, qui veillent davantage sur leur sang. Il est surtout remarquable dans la physionomie particulière à chaque peuple, quelque rapprochement de climat et de mœurs qu'il y ait entre eux. Le Français, l'Anglais, l'Allemand, l'Italien, l'Espagnol, qui se touchent

sur un sol de peu d'étendue, qui s'abreuvent des mêmes eaux et du même soleil, qui adorent le même Dieu, qui ont été mêlés par une communion ininterrompue de douze à quatorze siècles, tous ces peuples ont un type de figure qui leur est personnel, et qui les fait reconnaître à l'instant par l'observateur le moins attentif. S'il en est ainsi entre des corps de nation soumis à l'influence d'éléments communs, que sera-ce de ceux que séparent la distance, la lumière, la chaleur, la nourriture, les croyances, les habitudes, toutes les causes enfin matérielles et spirituelles qui agissent sur la vie et y déterminent de profondes modifications? Et si la dissemblance de deux peuples européens n'accuse pas la diversité de leur première origine, comment la dissemblance du nègre et du blanc accuserait-elle autre chose que la diversité de leur histoire religieuse, politique et naturelle? Ce qui fait l'homme, c'est une âme intelligente unie à un corps doué de certaines proportions. Or le nègre n'a-t-il pas l'âme du blanc, et n'a-t-il pas son corps? Qui dira que l'âme du nègre n'est pas humaine, et que son corps n'est pas humain? Et si l'âme du nègre est humaine, si son corps est humain, n'est-il pas un homme? Et s'il est un homme, qui l'empêche d'avoir eu le même père que nous?

« Aussi, Messieurs, une loi physiologique, promulguée par l'illustre Cuvier, a décidé la question. Il est acquis à la science que tous les êtres vivants qui s'unissent entre eux, et dont la postérité demeure indéfiniment féconde, appartiennent à la même nature et remontent à une souche primordialement unique. Dieu n'a pas voulu, afin de maintenir les grandes lignes de la création, que les êtres

d'origine et de genre divers pussent, au moyen d'alliances capricieuses, confondre tous les sangs. S'il arrive que ce fait irrégulier se produise, il obtiendra bien de la fécondité trompée un premier résultat; mais il n'ira pas plus loin, l'ordre reprendra immédiatement son empire, et la stérilité punira le fruit d'un commerce réprouvé par la volonté du créateur. Or, messieurs, cet anathème n'atteint pas l'union du nègre et du blanc; leurs serments reçus au pied des mêmes autels, sous l'invocation du même Dieu, obtiennent dans une postérité indéfinie la gloire d'un acte légitime et saint. Bien plus, les deux sangs se reconnaissent; le plus pur élève à sa splendeur celui qui avait contracté une altération; de degré en degré, d'alliances en alliances, toute disparité s'évanouit, et les fils d'Adam se retrouvent comme il y a soixante siècles, dans les traits fraternels de leur père commun (1). »

Les individus appartenant aux races les plus diverses qui partagent la grande famille humaine s'unissent et se reproduisent; et la fécondité dont ils jouissent n'est pas une fécondité bornée, mais une fécondité continue : c'est là un fait que nul ne conteste. Donc tous les hommes sont de la même espèce, et il n'y a qu'une espèce humaine. Telle est la conclusion que proclame aujourd'hui la science.

Peut-être ne serait-il pas facile d'expliquer par les causes naturelles qui agissent aujourd'hui sur l'homme les dissemblances profondes qui séparent certaines races humaines; mais la raison ne nous autorise-t-elle pas à

(1) *Conférences*, année 1848, *De l'homme en tant qu'être social.*

supposer que, au sortir de la grande catastrophe qui bouleversa notre globe, les éléments durent exercer sur l'homme une action tout autre que celle qu'ils exercent dans l'état actuel? Cette observation est de Lacépède. « Les grandes variétés de l'espèce humaine, dit cet illustre naturaliste, ne sont pas un ouvrage récent des causes naturelles à l'influence desquelles l'homme est soumis, comme les causes secondaires qui consistent dans les maladies de la peau et les qualités des cheveux. Lorsque l'espèce humaine a été divisée en groupes fondamentaux, lorsque les différentes races ont commencé d'exister, l'action du climat était bien supérieure à ce qu'elle est aujourd'hui. Elles ont été produites, ces races, à une époque très-rapprochée de la dernière catastrophe qui a bouleversé la surface du globe. Tous les éléments dont la réunion compose ce que nous appelons *l'influence du climat,* présentaient, dans ces temps d'agitation et de désordre, une puissance bien supérieure à celle qu'ils peuvent manifester maintenant, où un calme d'un grand nombre de siècles a émoussé toutes les forces de la nature les unes par les autres, et enchaîné l'activité d'un grand nombre de substances par leur rapprochement, leur mélange et leurs combinaisons. A cette époque voisine de la destruction de la surface du globe, où les lois conservatrices étaient, pour ainsi dire, encore suspendues, où chaque chose était, en quelque sorte, hors de sa place, les extrêmes étaient bien plus éloignés les uns des autres, les contrastes plus frappants, les changements plus soudains; et c'est cette succession rapide des causes contraires, ou du moins très-différentes, qui a

toujours fait éprouver aux êtres organisés les effets les plus marqués, les modifications les plus profondes, les altérations les plus durables. — Le climat a donc pu produire, dans le temps, les races de l'espèce humaine, comme il en produit encore les variétés du second ordre (1). »

Les conclusions des sciences naturelles n'offrent rien qui contredise le dogme de l'unité de l'espèce humaine, elles tendent plutôt à le confirmer.

Disons maintenant un mot de l'objection tirée de la diversité des langues.

Depuis un certain nombre d'années, l'étude comparative des langues a fait des progrès vraiment merveilleux, et chaque jour encore cette belle science prend de nouveaux et remarquables accroissements. C'est une science nouvelle et dont le XIX[e] siècle peut être fier; car elle est appelée à jeter une lumière inattendue sur les origines des peuples et sur toute l'histoire de l'humanité. Les premiers résultats de la *linguistique* ne parurent pas favorables au dogme de l'unité primitive du langage. « A la fin du dernier siècle, dit le cardinal Wiseman, les langues sans nombre graduellement découvertes diminuaient de beaucoup les probabilités que l'espèce humaine eût jamais possédé un langage commun; et dans le même temps, certains rapports généralement admis, des analo-

(1) Lacépède, ap. De Roüen, Baron d'Alvimarc, *Recueil de réfutations des principales objections tirées des sciences et dirigées contre les bases de la religion chrétienne par l'incrédulité moderne*, p. 243-244. Paris, 1843.

gies entre des idiomes déjà connus venant à se rompre, la philologie comparative semblait les dépouiller de toutes les preuves qu'elles eussent jamais été séparées d'une souche commune. Chaque nouvelle découverte semblait augmenter cette perplexité, et notre science doit avoir alors présenté à un observateur religieux l'apparence d'une étude qui s'éloignait de plus en plus des saines doctrines, et ne faisait qu'encourager des spéculations audacieuses ou de dangereuses conjectures (1). » Mais à mesure que la science avançait, bien des langues qui avaient paru d'abord très-opposées se rapprochèrent; et la lumière pénétrant peu à peu ce chaos de matériaux amoncelés par les collecteurs, des affinités, qui avaient échappé ou n'avaient été que vaguement aperçues, se révélèrent bientôt avec tous les caractères d'une irrécusable évidence. « On trouva, dit le savant auteur que je viens de nommer, que des rapports nouveaux et importants existaient entre les langages, de manière à pouvoir combiner en grandes divisions ou groupes les idiomes de nation dont aucune autre recherche n'aurait pu faire voir la connexion. On trouva que les dialectes teutoniques recevaient une lumière considérable du langage persan; que le latin avait des points de contact remarquables avec les idiomes russes et sclavons, et que la théorie des verbes grecs en μι ne pouvait être bien comprise sans avoir recours à leurs parallèles dans la grammaire sanskrite ou indienne. Enfin il fut clairement démontré qu'une

(1) *Discours sur les rapports entre la science et la religion révélée*, 1er disc.

seule langue, dans l'acception essentielle de ce mot, s'étendait sur une portion considérable de l'Europe et de l'Asie, et, traversant par une large zone de Ceylan à l'Islande, serrait par un lien d'unité des nations professant les religions les plus inconciliables, possédant les institutions les plus dissemblables et ne présentant qu'une légère ressemblance de couleur et de physionomie. La langue, ou plutôt la famille de langues dont je viens d'esquisser la marche, a reçu le nom d'indo-européenne (1). »

On ne tarda pas non plus à constater des liens étroits entre la famille indo-européenne et la famille sémitique; et je ne crois pas qu'aujourd'hui il y ait un seul linguiste quelque peu sérieux qui ne reconnaisse et ne proclame l'affinité de l'hébreu et du sanscrit. Gesenius, dans son dictionnaire hébraïque, a déjà montré par de nombreux et notables exemples la profonde affinité de ces deux langues (2). Depuis lors des travaux spéciaux et plus décisifs ont été exécutés sur ce sujet, et l'on peut dire à présent que l'affinité des deux grandes familles indo-européenne et sémitique est un fait scientifiquement démontré.

Quant au copte ou à l'ancien égyptien, il présente tant de rapports avec l'hébreu qu'il semble devoir être regardé comme une branche de la famille sémitique.

Il n'est plus permis non plus de considérer les langues

(1) Wiseman, *loc. cit.*

(2) Je parle de l'édition latine de ce dictionnaire, publiée à Leipzig en 1833 sous ce titre: *Lexicon manuale hebraicum et chaldaicum in Veteris Testamenti libros.*

de l'Amérique comme des idiomes autochtones et ne se rattachant par aucun lien aux langues de l'Asie. Alexandre de Humboldt, qne ses savantes recherches sur les langues et les monuments de l'Amérique ont justement illustré, ne craint pas de s'exprimer ainsi sur l'affinité générale des langues. « Quelque isolés que certains langages puissent d'abord paraître..., tous ont une analogie entre eux ; et leurs nombreux rapports s'apercevront plus facilement à proportion que l'histoire philosophique des nations et l'étude des langues approcheront de la perfection (1). »

Assurément la linguistique est loin d'avoir parcouru la carrière immense qui lui est ouverte, elle est loin encore d'être arrivée à son terme ; il reste bien des idiomes à étudier ; mais cette magnifique science est assez avancée aujourd'hui pour qu'il soit permis d'affirmer que plus elle marchera, plus l'affinité intime de toutes les langues apparaîtra, plus l'unité originelle de la grande famille humaine se dégagera des nuages dont une science superficielle a voulu l'envelopper.

Le savant cardinal Wiseman, après avoir esquissé l'histoire des travaux de la linguistique, caractérise en ces termes les vicissitudes, les progrès et les résultats de cette science au sujet de la grande question qui nous occupe : « Arrivés jusqu'ici, jetons pour un moment nos regards en arrière pour voir la connexité de notre étude avec les livres saints. D'après la simple esquisse historique que je vous ai tracée, il paraît que le premier mouvement était plus propre à inspirer des alarmes que de la con-

(1) *Ap.* Klaproth, *Asia polyglotta*, p. VI.

fiance; d'autant plus que par là se trouvait brisée la grande chaîne que l'on supposait anciennement lier toutes les langues entre elles. Et pendant quelque temps le mouvement continua, de plus en plus divisant et démembrant, et par conséquent, selon toute apparence, toujours élargissant la brèche entre la science et l'histoire sacrée. En suivant le progrès, on commença à découvrir de nouvelles affinités où l'on en soupçonnait le moins, jusqu'à ce que par degrés plusieurs langages commencèrent à se grouper et à se classer en grandes familles auxquelles on reconnut une origine commune. Alors de nouvelles recherches diminuèrent graduellement le nombre des langues indépendantes, et étendirent, par conséquent, les limites du terrain des plus grandes masses. A la fin, quand ce champ paraissait presque épuisé, une nouvelle classe de recherches a réussi, autant qu'on l'a essayée, à prouver des affinités extraordinaires entre ces familles; affinités existant dans le caractère même et l'essence de chaque langue, tellement qu'aucune d'elles n'aurait jamais pu exister sans ces éléments, sur lesquels était fondée la ressemblance. Or, comme ceci exclut toute idée que l'une ait pu faire des emprunts à l'autre, comme ils ne peuvent pas avoir pris naissance dans chacune par un procédé indépendant, et comme les différences radicales parmi les langues défendent de les considérer comme des dialectes ou des rejetons l'une de l'autre, nous sommes amenés forcément à cette conclusion, que, d'un côté, ces langages doivent avoir été originairement réunis en un seul, d'où ils ont tiré ces éléments communs et essentiels à chacun d'eux; et d'un autre côté, que la séparation

entre eux qui a détruit d'autres éléments de ressemblance, non moins importants, ne peut pas avoir pour cause une séparation graduelle ou un développement individuel : car ces deux cas nous les avons exclus depuis longtemps; mais cette cause est une force active, violente, extraordinaire, suffisant seule pour concilier les apparences de conflit, et pour expliquer d'un même coup les ressemblances et les différences. Il serait difficile, il me semble, de dire quel degré de plus pourrait exiger le sceptique le plus insatiable ou le plus déraisonnable, pour amener les résultats de la science en accord intime avec le récit de l'Écriture (1). »

Nous sommes donc en droit de conclure que les objections tirées et de la variété des langues et de la diversité des races contre le dogme de l'unité de l'espèce humaine sont dénuées de toute valeur. La physiologie et la linguistique, bien loin d'infirmer ce dogme, en paraissent au contraire une éclatante confirmation.

Au reste comprend-on que le rationalisme, qui se fait gloire de proclamer avec nous, et parfois même plus haut que nous, la fraternité universelle des peuples, cherche à lui enlever sa base naturelle en combattant la doctrine qui nous montre tous les hommes issus du même père et de la même mère? N'est-ce pas là vouloir renverser d'une main ce qu'on élève de l'autre? « Arrière donc, nous écrierons-nous avec le P. Lacordaire, ces tentatives honteuses d'une science fratricide! Arrière les voix qui ne respectent pas l'inviolable unité du genre humain! Saluons

(1) *Discours*, etc., IIe *disc.*

plutôt, chrétiens, saluons de loin, la face tournée vers tous les vents du ciel, nos frères dispersés par la tempête sur des rivages si divers. Nous qui avons le mieux conservé l'incarnat primitif de notre création, qui avons reçu avec une plus douce influence de la lumière naturelle un meilleur partage de la lumière incréée; nous, les aînés de la vérité et de la civilisation, saluons nos frères que nous n'avons précédés que pour les conduire, que nous n'avons surpassés que pour qu'ils nous égalent un jour. Saluons en eux notre unité passée et notre unité future, l'unité que nous avions en Adam et celle qui nous attend en Dieu. Touchons la main du Malais et du Mongol; touchons la main du nègre; touchons la main du pauvre et du lépreux. Tous ensemble, unissant nos biens et nos maux dans une immense et sincère fraternité, allons à Dieu, notre premier père. Allons à Dieu qui nous a préparés du même limon, qui nous a vivifiés du même souffle, qui nous a pénétrés du même esprit, qui nous a donné la même parole (1). »

(1) *Loc. cit.*

FIN DU PREMIER VOLUME.

Table des matières du premier volume.

—

PRÉFACE I

LIVRE PREMIER. — *De l'existence et de la nature de Dieu.* 1

CHAPITRE I. — Doctrine catholique. — Ses adversaires. Athées et panthéistes. . . . . *ib.*

CHAP. II. — Preuves de l'existence de Dieu. . . . 15

CHAP. III. — De la nature et des attributs de Dieu. . 42

CHAP. IV. — De l'unité de Dieu. 57

LIVRE II. — *De la sainte Trinité.* 61

CHAP. I. — Doctrine catholique sur la Trinité. . . 62

CHAP. II. — Origine du dogme de la Trinité. — Il est révélé de Dieu et il a toujours été cru dans l'Église chrétienne. 66

§ I. — De la connaissance de ce dogme avant Jésus-Christ. . . . . *ib.*

§ II. — Le dogme de la Trinité clairement enseigné dans le nouveau Testament. 74

§ III. — Foi de l'Église primitive. 86

CHAP. III. — Des adversaires du dogme catholique de la Trinité. 101

§ I. — Des hérétiques. . . . . *ib.*

§ II. — Des incrédules. 109

CHAP. IV. — Considérations théologiques et rationnelles sur le dogme de la Trinité. 115

LIVRE III. — *De la Création*. 151

CHAP. I. — Doctrine catholique sur l'origine des choses. 152

CHAP. II. — L'Église a toujours professé le dogme de la création. 156

CHAP. III. — Des erreurs opposées au dogme de la création. 161

CHAP. IV. — Considérations rationnelles sur le dogme de la création. 172

CHAP. V. — Pourquoi Dieu a créé le monde. — Fin de toutes choses. — Si la création pouvait avoir lieu *plus tôt*. 189

LIVRE IV. 195

CHAPITRE UNIQUE. — Des créatures en général. — Le récit de la Genèse. — L'œuvre des six jours. . . *ib.*

LIVRE V. — *De la Providence*. 207

CHAP. I. — De la conservation. 208

CHAP. II. — Du gouvernement du monde. 216

§ I. — Gouvernement du monde matériel. . . 220

§ II. — Gouvernement du monde moral. . . . 223

LIVRE VI. — *Des anges*. 228

CHAP. I. — De l'existence et de la nature des anges. . *ib.*

§ I. — Doctrine de l'Église. 229

§ II. — Le dogme de l'existence des anges est révélé de Dieu. — Doctrine des Pères sur la nature des anges. 232

§ III. — Des adversaires du dogme catholique. . 235

CHAP. II. — Distinction entre les anges. 244

CHAP. III. — État primitif des anges. Chute d'un certain nombre d'entre eux. 246

CHAP. IV. — Rapports des anges avec les hommes. . 250

§ I. — Rapports des bons anges avec les hommes. *ib.*

§ II. — Rapports des mauvais anges ou des démons avec les hommes. 256
I. Des tentations. . . . . *ib.*
II. Des possessions. 258
LIVRE VII. — *De l'homme. — Sa nature.* 269
CHAP. I. — De la spiritualité de l'âme. 270
CHAP. II. — De la liberté. 280
§ I. — Doctrine catholique. . . . . *ib.*
§ II. — Des adversaires de la liberté. Les Protestants et les Jansénistes. 284
§ III. — Quelques remarques sur la liberté. . . 288
CHAP. III. — De l'immortalité de l'âme. 297
LIVRE VIII. — *De l'état primitif de l'homme.* 309
CHAP. I. — Doctrine catholique. . . . . *ib.*
§ I. — De l'intelligence du premier homme. . . 310
§ II. — De la rectitude et de la sainteté d'Adam. 312
§ III. — Bonheur de l'homme primitif. — Paradis terrestre. 319
CHAP. II. — Des adversaires de la doctrine catholique. 326
§ I. — Des hérétiques. . . . . *ib.*
§ II. — Des incrédules. 229
CHAP. III. — Considérations rationnelles sur la doctrine catholique et sur la doctrine rationaliste. . . . 340
CHAP. IV. — Unité de l'espèce humaine. 365

FIN DE LA TABLE.

